التقريب والإرشاد

(الصغير)

للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني

المتوفى سنة ٤٠٣ هـ

قدم له وحققه وعلق عليه

الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد

الجزء الأول

مؤسسة الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال بدر الدين الزركشي في مقدمة البحر المحيط:

" وكتاب التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر، هو أجل كتاب صنف في هذا العلم مطلقاً ".

وقال أيضاً :

(حتى جاء القاضيان : قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات وفكا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعا الإشكال واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرروا وقرروا وصوّروا، فجزاهم الله خير الجزاء) .

التقريب والإرشاد

(الصغير)

١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الثانية

١٤١٨هـ / ١٩٩٨م

طبعة جديدة مصححة ومنقحة

مؤسسة الرسالة
للطباعة والنشر والتوزيع

وطى المصيطبة
شارع حبيب أبي شهلا
بناء المسكن
تلفاكس: (٩٦١١)
٨١٥١١٢ - ٣١٩٠٣٩ - ٦٠٣٢٤٣
ص.ب: ١١٧٤٦٠
برقياً: بيوشران
بيروت - لبنان

Al-Resalah
PUBLISHERS
BEIRUT
LEBANON
Telefax: (9611)
815112 - 319039 - 603243
P.O. Box: 117460
E-mail:
Resalah@cyberia.net.lb
Web Location:
http://www.resalah.com

افتتاحية

الحمد لله الذي تقدست عن الشبيه ذاته ، وتنزهت عن سمات الحدوث صفاته ، وشهدت بربوبيته وألوهيته مخلوقاته ، وأذعنت الجبابرة لعزته وعظيم سلطانه . سبحانه من إله اتصف بصفات الكمال ﴿ليس كمثله شئ وهو السميع البصير﴾(١) ، ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾(٢) يعطي ويمنع ، ويخفض ويرفع ، ويوصل ويقطع ، ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾(٣) كما نطق بذلك صريح آياته .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، ولا ندٌّ ولا ضد ولا ظهير ، تنزه عن الولد والوزير ، الكل خلقه وإليه المصير ، وهو الهادي من يشاء إلى سواء السبيل .

وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله ، وحبيبه وخليله ، وأمينه على وحيه ، والمبلغ عنه أمره ونهيه . صلوات ربي وسلامه عليه - أدى الأمانة ، وبلَّغ الرسالة ، ونصح الأمة ، وتركها على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك - وعلى الآل والصحب من الأنصار والمهاجرين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، من العلماء العاملين والأئمة المجتهدين ، وعباد الله الصالحين ، الذين قارعوا أهل الكفر بالسنان ، وأهل الزيغ والضلال باللسان ، والحجة والبرهان وبعد :

فإن كثيراً من تراث الأمة الاسلامية الضخم الذي خطَّته أيدي علمائها الأماجد عبر القرون الغابرة قد عَدَت عليه العوادي ، فذهب أدراج الرياح ،

---

(١) الشورى : ١١ .
(٢) الأنعام : ١٠٣ .
(٣) الأنبياء : ٢٣ .

وأصبح خبراً بعد عين . والذي قدّر الله له النجاة من هذا التراث ينبئ عن قساوة الفادحة وعظم المصيبة ، من خلال ما ضمه من نقول واقتباسات من الأسفار التي ضاعت في خضم الأهوال . فأصبحنا لا نعرف عنه شيئاً إلا هذه النقول التي في بطون الكتب التي سلمت من الهلاك .

ولعل أعظم ما مُنيَ به التراث الاسلامي الزاخر هو دخول جحافل التتار بغداد ، التي زحفت من المشرق لتهلك الحرث والنسل ، وتعيث في الأرض الفساد ، فدخلت دار السلام في منتصف القرن السابع وأشعلت النيران في دار الحكمة وغيرها ، فالتهمت النيران أكداس الكتب ، وتصاعدت ألسنة النيران لتبلغ عنان السماء فتظلم بغداد بدخان الكتب الكثيف ، الذي أشبه بثوب الحداد على المصاب الأليم والفقيد الغالي . وألقى الغزاة أكداساً أخرى من الكتب في دجلة لتصبح جسوراً يعبرون عليها . فانقلب ماء دجلة العذب الرقراق إلى لون القطران من سواد مداد الكتب . وقد أجمع المؤرخون على أنه لم يمر على الأمة الاسلامية يوم فيه من الأهوال ما كان في يوم دخول التتار بغداد .

قال ابن الأثير في الكامل[٤] : «فلو قال قائل إن العالم منذ أن خلق الله آدم إلى الآن لم يبتلوا بمثلها لكان صدقا ، وما فعله بختنصر باليهود من القتل وتخريب بيت المقدس فبينه وبين فعل التتار بوْن شاسع ، ولعل الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم وتفنى الدنيا إلا يأجوج ومأجوج . وفعل الدجال عند ظهوره يهون عن فعلهم . فقد قتلوا النساء والرجال والأطفال ، وشقوا بطون الحوامل ، وقتلوا الأجنة ، وقد استطار شررهم وعم ضررهم» .

---

(٤) الكامل لابن الأثير : ٩/٣٢٩ ، والبداية والنهاية لابن كثير ١٣/٢٠٠ ، وتاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٤٦١ .

هذا وصف بليغ ، وتصوير صادق لعظم المأساة ، ولعل فيما حكاه ابن الأثير سلوة لنا عما يقع في هذه الأيام على كثير من المسلمين في شمال العالم وجنوبه من التنكيل بالرجال والنساء والأطفال بأسلوب وحشي يغذيه الحقد على الاسلام وأهله ، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، وإنا لله وإنا إليه راجعون .

كان من بين الذين ضمتهم بغداد ردهة من الزمن ، وكان له حضور متميز في مجالس المناظرات ، وتأثير في حركتها العلمية المناظر البارع والأصولي الفذ ، جامع شتات علم أصول الفقه ، فقد كان له الفضل في جمع شوارد علم أصول الفقه ونوادره ، واستوفى مباحثه ومسائله ، كما سيظهر لك ذلك جليا عند ذكر مؤلفاته . فقد كان كل من أتى بعده من الأصوليين عالة عليه ، وخاصة من صنف على طريقة المتكلمين ، فأكثروا من النقل عنه ومحاكاته في مصنفاته .

منذ أن بدأت النهضة العلمية الحديثة المباركة اشرأبت الأعناق لاستشراف مصنفاته وتاقت النفوس وتمنت العيون أن تكتحل برؤيتها ، وخاصة كتابه الموسوم بـ «التقريب والارشاد» لما ورد من الثناء عليه من مؤرخي العلوم ومصنفي طبقات الفقهاء وغيرهم .

ومنذ فترة طويلة وأنا أقلب فهارس المخطوطات بحثاً عن الجيد النافع، حتى استوقفني عنوان «التقريب والارشاد» في فهرس المكتبة الآصفية بالهند ولكنني وجدته منسوباً للحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا المقدسي . فأوهم ذلك أنه كتاب آخر شابه عنوانه عنوان كتاب القاضي الباقلاني ، فأسقط في يدي ، وتركت الأمر . وبعد أن مضى أكثر من اثني عشر عاما رجعت الخواطر مرة أخرى فقررت إحضار صورة المخطوط لأقابله بكتاب «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين الجويني الذي أقتني مصوراً له . وأعرضه على النقول الكثيرة التي ينسبها إليه الزركشي في بحره

المحيط فإذا بالحلم يتحقق ، واعثر على البغية وأجد الأمر كما توقعت . وزادت فرحتي بأن وجدت المخطوطة خالية من كل نقص واضحة الخط جداً ، فحمدت الله سبحانه وبدأت أقلب العديد من فهارس المخطوطات لعلي أجد لها شقيقة تؤازرها فلم أعثر حتى الآن على شئ . فباشرت بالنسخ ، وشرعت في التحقيق لأخرج هذا السفر النفيس من ضياع دام عشرة قرون ، ولا أريد أن أشرح لمطالعه مالقيته من العناء ، وما صرفته من الوقت فى تحقيق نصه وإخراجه فى هذا الثوب ، الذي أرجو أن يرضى عنه طلاب العلم ورواد المعرفة ، فمن غير شك سيدرك الناظر فيه ذلك .

وكل ما أريد أن أقوله : إن تحقيق المخطوطات من نسخة وحيدة أمره عظيم وخطره جسيم ، ففي تعدد النسخ خير معين على سد الخلل وتدارك النقص والتصحيف ، الذي يقع على يد النساخ ، فكون النسخة وحيدة يتطلب من المحقق مراجعة المسألة في العديد من الكتب التى استقى منها المصنف مادته العلمية - إن وجدت - ومراجعتها في الكتب التى اعتمدتْ عليه ، وأكثرتْ من النقل عنه . ولهذا لم يفارقني كتاب إمام الحرمين «تلخيص التقريب» بل صاحبني بابا بابا وفصلاً فصلاً . وكذلك كتاب إمام الحرمين «البرهان» وكتاب الغزالى «المستصفى» و«البحر المحيط» للزركشى .

وقد قدمت لهذا الكتاب بدراسة للمؤلف والكتاب لإنارة الطريق وإلقاء الضوء على الكثير مما يتعلق بالكتاب ومؤلفه لمن يريد المطالعة فيه . ومع هذا فإن الكمال لله وحده والنقص من سمات البشر ، وما أبرىء نفسي عن الخطأ والزلل ، وحسبي أنني بذلت قصارى جهدي . وإني لأرجو أن يكون إخواني العلماء وابنائي طلبة العلم قد وجدوا في صدور هذا الكتاب بغيتهم ، سائلاً المولى عزَّ وجل أن يلهمنا السداد والاخلاص فى القول والعمل ، وأن يكون عملنا في هذا الكتاب لنا ذخراً ، وأن ينفع به كل من طالعه ، إنه مولي النِّعم ودافعُ النِّقم ، فله الحمد أولا وآخرا .

المحقق

القسم الدراسي

وفيـه مقدمـة وبابـان

المقدمـة : وهى فى الحالة السياسية والاجتماعية والثقافية فى عصر الباقلانى .

الباب الأول : فى ترجمة الباقلانى .

الباب الثانى : فى دراسة كتابه التقريب .

المقـدمة

وفيها مبحثان

المبحث الأول

الحالة السياسية فى القرن الرابع الهجري

عـاش أبوبكر البـاقـلاني في المشـرق الاسـلامي مـتنقـلاً بين البـصـرة وبغداد وشيراز وغيرها في القرن الرابع الهجري ، في وقت انقسمت فيه الدولة الإسـلاميـة إلى دويلات بعد أن ضعفت سلطة الخليفة العباسي ، بل تلاشت ، ولم يبق له إلا ذكر اسمه في الخطبة ونقش اسمه على العملة .

لقد كان من أقوى الدويلات في المشرق دولة بني بويه ، التي تأسست سنة ٣٢٢هـ على يد أبي شـجـاع بويه ، الذي كـان من سكان جـبـال الدلم جنوب غرب بحر قزوين . وهو من أصل فارسي لا يحسن العربية . دخل في خدمـة السـامـانيين أولاً ، ثم انضم إلى خدمـة مرادويج مؤسس دولة بنى زيار سنة ٣١٨هـ . وفي سنة ٣٢٠هـ عين مـرداويج ولد بويْه الأكـبـر «عليـا» واليـا على الكرج جنوب همـذان ، فـأحسـن معـاملة أهلها ، فـأحبه الناس ، ومـالوا إليه ، ثم بدأ في تحقيق أطمـاعه ، فاحتل أصبهان سنة ٣٢١هـ ، ثم كرمان والأهواز والري وهـمـذان وشـيـراز سنة ٣٢٢هـ ومـا بعدها بمسـاعـدة أخـويه حسن وأحمد . ثم أعلن أولاد بويْه استقلالهم عن الخليفة العباسي ، فاضطر للاعتراف بهم أنهم نوّابه .

اتخـذ علي بن بويْه شـيـراز مـركزاً لدولتـه إلى أن توفي سنة ٣٣٨هـ . فـتولى الحكم أخـوه حسن الذى نقل دولته للري . وبقيت الري مـركزاً لدولته إلى أن توفي سنة ٣٦٦هـ[١] .

---

(١) تاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان ص ٢٤٤ . والعراق فى العصر البويهي للدكتور محمد حسين الزبيدي ص ٣٠ . والدولة الاسلامية لستانلي لين بول : ٢٨٣/١ .

أما بغداد فقد دخلت في حكم بني بويه في الحادي عشر من جمادى الأولى سنة ٣٤٤هـ حيث توجه إليها أحمد الابن الأصغر لبويه فدخلها . وخلع الخليفة العباسي «المستكفي» على أبناء بويْه الثلاثة ألقابا فسمى علياً «عماد الدولة» ، وحسنا «ركن الدولة» ، وأحمد «معز الدولة وأمير الأمراء» . وأمر أن تُنقش اسماؤهم على الدنانير والدراهم . ولكن معز الدولة البويهي جازى الخليفة «المستكفي» على هذا جزاء سنمار . فجرده من جميع سلطاته ، وصادر أمواله ، وأجرى عليه خمسة آلاف درهم يوميا لنفقاته ، ثم أجبره على التنازل عن الخلافة للمطيع لله . فعامله معاملة فى غاية الإذلال والإهانة وسَمَل عينَيْه ، مما يدل على حقد دفين على بني العباس خاصة ، وأهل السنة عامة ، لأن بني بويْه من الشيعة الزيدية على مذهب الفرقة «السليمانية» نسبة لسليمان بن جرير[٢] ، بل حاول أحمد معز الدولة نقل الملك للعلويين لولا أن نبهه بعض حاشيته لعواقب ذلك[٣] .

وفي سنة ٣٥٦هـ توفى معز الدولة أحمد ، فآل الأمر إلى ولده «بختيار» الملقب بعز الدولة . ولم تكن معاملته للخليفة بأحسن من سلفه ، بل ضيَّق على الخليفة العباسي «المطيع لله» حتى اضطره إلى بيع ثيابه ، وأجبره على التنازل للطائع سنة ٣٦٣هـ . ثم حدث للطائع ما حدث لوالده على يد بهاء الدولة البويهى سنة ٣٨٢ ، وأجبره على التنازل للقادر بالله ، الذي بقي على كرسي الخلافة خمسون عاماً[٤] .

وفي سنة ٣٦٧هـ آل أمر بني بويْه إلى عضد الدولة بن ركن الدولة فنقل مركز الدولة إلى بغداد وبقيت بغداد مركزاً للدولة إلى سنة ٣٨٩هـ ، حيث نقلها بهاء الدولة إلى شيراز مرة أخرى .

---

(٢) انظر المواقف للإيجي ص ٤٢٣ والفرق بين الفرق ص ٣٢ .
(٣) الكامل لابن الأثير : ١٤٩/٨ ، تجارب الأمم لمسكويه : ١٠٥/٢ ظهر الاسلام لأحمد أمين : ٥١/١.
(٤) تاريخ الخلفاء للسيوطي : ص (٢٦٧) .

بعد ذلك دب الخلاف والنزاع بين بني بويه . وأخذت دولتهم في التقلص وشوكتهم في الضعف . واستمروا على ذلك من سيئ إلى أسوأ حتى سقطت دولتهم سنة ٤٤٧هـ بدخول «طغرل» بيك بغداد .

هذه اللمحة التاريخية عن الحالة السياسية فى المشرق الاسلامي عامة ، وعن دولة بني بويه خاصة تدل على عدم الاستقرار السياسي إلاَّ في بعض فترات الحكم ، كالفترة التي تولى فيها الحكم عضد الدولة البويهي ، الذي كان للباقلاني صلة به . فقد كان عضد الدولة من أقوى حكام بني بويه شخصية وأبعدهم نظراً . وقد كان للوزراء في دولة بني بويْه شأن عظيم ومنزلة رفيعة . وبيدهم مقاليد تصريف كثير من أمور الدولة[٥] .

ولقد كان للباقلانى دور سياسي بارز حيث استقدمه عضد الدولة إلى شيراز من البصرة ، وألحقه بمجالس العلماء فى قصره . وفى عام ٣٧١هـ أرسله عضد الدولة على رأس سفارة إلى ملك الروم «باسيلوس الثاني» على أثر طمع بعض قادة الروم في ملك باسيلوس . فالتجأ القائد الطامع في الحكم واسمه «ورد» إلى عضد الدولة طلبا للنصرة والحماية ، فأرسل باسيلوس وأخوه لعضد الدولة يعرضان عليه تسليم القائد مقابل اطلاق سراح جميع أسرى المسلمين في بلاد الروم ، وعلى أثر ذلك أرسل عضد الدولة القاضي الباقلاني للتفاوض ، وعاد الباقلاني يحمل مشروع معاهدة حول ذلك الأمر . ومن ذلك تظهر مكانة الباقلاني عند عضد الدولة .

ولم يقتصر الباقلاني في تلك السفارة على دوره السياسي ، بل قام بمناظرات دينية ، تدل على مدى غيرته على دينه وعلو همته وعزة نفسه ، سنذكرها في فصل مناظراته إن شاء الله .

---

(٥) الكامل لابن الأثير : ٩/١١ ومقدمة إعجاز القرآن ص ٢٧ .

وذكر ابن الأثير في الكامل[٦] للباقلاني موقفا سياسياً آخر ، وهو أن «قـرواش بن المقلد» أمـيـر بنى عـقـيل ، الذي آلت له السـيطرة على الموصل والأنبـار والمدائن والكوفة في عـهد الخليفـة العـبـاسي «القـادر بالله» خطب للحاكم بأمر الله الفاطمى ، فـأرسل الخليفة لبهاء الدولة البويهي يستحثه على إخماد الفتنة ، فكان للباقلاني دور في إرجاع الخطبة للخليفة العباسـي .

(٦) الكامل لابن الأثير : ٨٣/٩ .

المبحث الثاني

الحالة الاجتماعية والثقافية فى القرن الرابع الهجري

الحالة الاجتماعية :

نظراً للاضطراب السياسي الموجود في ذلك القرن ، وعدم الاستقرار النفسي في داخل دولة بني بويه ، الذي كان من مظاهره نقل مركز الحكم في عهد بني بويه عدة مرات بين بغداد وشيراز وغيرهما . ثم تطاول بنو بويه على الخليفة العباسي ، ومعاملته معاملة في غاية الإذلال والاحتقار ، بدافع بطر القوة أولاً ، واعتناق بنى بويه للتشيع مذهبا وميلهم للعلويين ثانياً وما يحملونه من حقد على أهل السنة عموماً وبني العباس خصوصاً ثالثا . كل ذلك حملهم على سلب الخلفاء كل ما كان لهم من حاشية ووزراء ونفوذ . فأصبح الوزراء لبني بويه دون الخليفة .

ومظهر آخر من مظاهر عدم الاستقرار تَمثَّل في كون بني بويه لم يكن لهم خلق المسلم من الوفاء لمن لاذ بهم من الوزراء والقضاة وغيرهم ، بل نالهم ما نال الخلفاء من مصادرة الأموال والبطش بهم ، نذكر بعض النماذج لا على سبيل الاستقصاء والحصر .

فمعز الدولة البويهي صادر من ابن شيرازاد خمسمائة ألف درهم(١) . وصادر من صاحب شرطته «الإبزاعجي» ثلاثماية ألف درهم(٢) . وصادر جميع أموال وزيره «المهلبى» لما توفى سنة ٣٥٢هـ(٣) .

---

(١) تجارب الأمم : ١١١/٢ .
(٢) تجارب الأمم : ١٥٧/٢ .
(٣) الكامل : ٦/٧ .

وصادر بهاء الدولة أموال وزيره ـ سابور بن أردشير ـ فبلغت مليوني دينار(٤) .

وصادر عضد الدولة البويهي أموال القاضي أبى علي الحسن بن علي التنوخي .

وصادر فخر الدولة البويهي جميع أموال وزيره الصاحب بن عباد لما توفي ، وصادر أموال قاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد كذلك .

ولم يبطل هذا التقليد من مصادرة الأموال ، وعدم الوفاء إلا على يد شرف الدولة البويهي ، على ما ذكره ابن الجوزي في المنتظم(٥) .

أطلق بنو بويه لوزرائهم اليد في تصريف شئوون البلاد والعباد ، فاستغلوا مناصبهم ، فأثروا ثراء فاحشا على حساب عامة الناس ، الذين كانوا في فقر مدقع ، معظمهم لا يحصل على لقمة العيش ، فأصبحت الطبقيّة مسيطرة في أجلى صورها ومظاهرها . وهذا الواقع يؤدي إلى التفكك بين فئات المجتمع ، وإلى عدم التآلف . زد على ذلك الاختلاف في المعتقد بين جمهور الناس والطبقة الحاكمة . فغالبية الناس يعتقدون مذهب أهل السنة . وأما بنو بويه ووزراؤهم وقضاتهم يعتقدون مذهب المعتزلة ، الذين استغلوا نصرة السلطان لسوم أهل السنة الكثير من الاضطهاد والمضايقة في اعتقاداتهم .

ذكر ابن الأثير في الكامل(٦) أن بني بويه كانوا يؤججون نار الفتنة بين أهل السنة والشيعة فيأمرون بلعن معاوية بن أبي سفيان ، والتهجم والطعن على الخلفاء الراشدين الثلاثة الأول ـ فقد أمر معز الدولة في العاشر من

---

(٤) نيل تجارب الأمم : ١٩٨ .
(٥) المنتظم لابن الجوزي : ١٣٢/٧ .
(٦) الكامل لابن الأثير : ٤٠٣/٨ .

محرم سنة ٣٥٢هـ . بإغلاق الحوانيت في بغداد ، وإبطال البيع والشراء في الأسواق ، وإظهار النياحة ، وأن تخرج النساء منشورات الشعور ، مسودات الوجوه ، يلطمن وجوههن على الحسين بن علي - رضي الله عنهما - وأمر في الثامن عشر من ذي الحجة من نفس العام بإظهار الزينة واشعال النيران احتفالاً بعيد «غدير خم»(٧) مما كان يؤدي إلى قيام اضطرابات مسلحة بين الناس والجند .

الحالة الثقافية :

بالرغم مما كانت عليه الحالة السياسية من عدم الاستقرار ، وما كانت عليه الحالة الاجتماعية من التفكك وانتشار الظلم ، فإن هذا لم يضعف الحركة العلمية والثقافية والفكرية ، بل قد أججها وزادها قوة ، وذلك لأسباب كثيرة نذكر منها :

أولا : إن الصراع العقدي الموجود بين المعتزلة وأهل السنة من جهة ، والشيعة وأهل السنة من جهة أخرى أثرى الفكر الاسلامي ، لما كان يدور بينهم من مناظرات في ردهات القصور وعند سواري المساجد . وكذلك فقد نشط التأليف من شتى الفرق والمدارس ليبين كل معتقده ومذهبه بيانا شافيا ، كما يرد على طعون خصومهم بإسهاب ، فألفت المطولات ، وخاصة في الاعتقاد . ولم يقتصر كل إمام على مصنف أو مصنفين ، بل تجد للواحد منهم العديد من المصنفات . وسيظهر لك هذا الأمر جلياً عند ذكر مصنفات القاضي الباقلاني . التي كان معظمها في مباحث العقيدة وإن تعددت مواضيعها ، والفرق التي نقدها ، وأبطل ماهي عليه بأدلة ساطعة وبراهين

---

(٧) هو ماء يدعى «خُماً» بين مكة والمدينة . خطب فيه الرسول ﷺ الصحابة وأوصاهم بكتاب الله وأهل بيته . أخرجه مسلم برقم (٢٤٠٨) ، وأحمد : ٣٦٦/٤ والدارمي : ٤٣١/٢ والطبراني برقم (٥٠٤٠) والحاكم : ١٠٩/٣ وغيرهم .

جلية مع بيان مذهبه الذي يدين الله به وينتصر له . كما يظهر تعدد المصنفات واتساع بسط الاستدلال ـ أيضا ـ في مصنفات قرينه ومعاصره قاضي قضاة المعتزلة عبدالجبار بن أحمد الذي ألف العديد من كتب الاعتقاد . وعلى رأسها موسوعته التي سماها بالمغني . والتي عثر حتى الآن على أكثر من عشرين مجلداً منها .

ثانيا : كان كل أمير ووزير يحرص على أن يكون في بلاطه وردهات قصره كبار المفكرين في شتى نواحي المعرفة من الأدباء والشعراء والمتكلمين والفقهاء ، يحيطهم برعايته ويغدق عليهم . ويعتبرون عملهم هذا مدعاة للفخر والاعتزاز . ومن هنا ندرك سبب حرص عضد الدولة على استقدام القاضي الباقلاني من البصرة إلى شيراز لكي يمثل أهل السنة فى مجالسه العلمية ، وإن كان هو معتزلياً رافضيا . كما أن السبب نفسه هو الذي دفع بالصاحب ابن عباد إلى استقدام عبدالجبار بن أحمد الذي أصبح قاضي قضاة المعتزلة إلى الري .

ثالثاً : شيوع الاضطراب السياسي ، وانتشار الظلم في المجتمع قد يكون سببا في حمل كثير من أهل الفكر وذوي العقول الراجحة أن يفروا من العمل السياسي إلى العمل العلمي ، وبذلك يتوفر لهم الوقت الطويل للانقطاع للانتاج العلمي . وهيبة العلماء وحرمتهم وقعت في نفوس كثير من الأمراء . وكان عدم انغماسهم في العمل السياسي ملاذاً لهم من بطش الأمراء والوزراء .

فليس من الضروري أن يتبع العمل العلمي والثقافي العمل السياسي قوة وضعفاً(٨) .

---

(٨) ظهر الاسلام : ٩٦/١ .

رابعا : لقد تولى الوزارة لبني بويه طائفة من كبار الأدباء والعلماء والمفكرين ، الذين شجعوا العلم واعتنوا به عناية فائقة . واقتنوا عيون كتب الأدب والفكر بشتى فنونه ، وأنفقوا الأموال الطائلة على ذلك .

ومن أبرز هؤلاء ابن العميد ، الذي قيل فيه : «بُدِئت الكتابة بعبدالحميد وانتهت بابن العميد» . ومنهم الصاحب بن عباد ، الذي كان وزيراً لمؤيد الدولة ، ثم لفخر الدولة . وكانت مجالسهما العلمية والأدبية أعظم من أن توصف . وكانت تضم من فحول الشعراء وأساطين الأدب وفحول المتكلمين والفقهاء مالا يحصى كثرة ، بالرغم من أنهما فارسيان . ولكنهما كانا في غاية العناية باللسان العربي . بل فاقا كثيراً من العرب .

وكان من الوزراء الذين اعتنوا بالأدب والعلم ، وبذلوا فيه الغالي والنفيس الوزير المهلبي(٩) ، الذي كان وزيراً لمعز الدولة ، ومنهم - أيضا - الوزير ابن سعدان ، وزير صمصام الدولة ، وسابور بن أردشير ، وزير بهاء الدولة .

ولم تقتصر العناية بالأدب والعلم والفكر على الوزراء بل كان هذا شأن بني بويْه ، وعلى الأخص عضد الدولة ، الذي كان يؤثر مجالسة الأدباء على منادمة الأمراء على ما ذكره الثعالبي في يتيمة الدهر(١٠) . كما أنه كان يقول الشعر ، ويحكم على معانيه . وقد خصص في داره للحكماء والفلاسفة موضعاً على قرب منه ليشاركهم مباحثاتهم .

لقد كان للعراق وفارس في عهد بني بويه الصدارة في العلم والأدب والفسلفة . كما حوت من جهابذة العلماء في شتى الفنون والعلوم مالم يجتمع لبلد آخر في القرن الرابع .

---

(٩) وفيات الأعيان : ٢٠٠/١ .

(١٠) يتيمة الدهر : ٢١٦/٢ .

وبذلك نكون قد ألقينا الضوء على بيئة القاضي الباقلانى الاجتماعية والثقافية ، التي أثر فيها بجهوده ومناظراته ومؤلفاته ، كما أثرت فيه فدفعته لخوض معركة مع المعتزلة لا هوادة فيها ، أشهر فيها قلمه ولسانه دفاعاً عن معتقده ، حتى لقبه معاصروه بسيف السنة .

الباب الأول

في ترجمة القاضي الباقلاني

وفيه أحد عشر مبحثاً

الأول : اسمه وكنيته ولقبه

الثـــانى : ولادته ونشأته وأسرته .

الثالـــث : طلبه العلم وشيوخه .

الرابـــع : الوظائف التى شغلها .

الخامس : تلاميذه .

السادس : مذهبه العقدي والفقهي .

السابـــع : صفاته وأخلاقه .

الثامـــن : رأي العلماء فيه .

التاســـع : مناظراته .

العاشـــر : مؤلفاته .

الحادى عشر : وفاتــه .



المبحث الأول
اسمه وكنيته ولقبه

اختلفت مصادر ترجمة القاضي الباقلاني على كثرتها في ذكر اسمه واسم أبيه وجده مع اتفاقها على كنيته .

فورد في دائرة المعارف الاسلامية باسم أبى بكر بن علي بن الطيب . وهو وهم . خالفت فيه جميع مصادر ترجمته . وبعض المترجمين يعبر عنه بالباقلانى ، وبعضهم بابن الباقلاني . والثاني هو الأصوب ، لأن والده هو الذي كان يبيع الباقلاء .

واسمه على وجه التحقيق عند معظم مصادر ترجمته هو : «القاضي أبوبكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني» .

لقبه : «الباقلانى» بفتح الباء الموحدة ، وبعد الألف قاف مكسورة ، ثم لام بعدها نون ، وهي نسبة إلى الباقلاء وبيعه . وفيه لغتان ، من شدد اللام قصر الألف ، ومن خففها مدّ الألف فقال باقلاء . والباقلاني نسبة شاذة لزيادة النون فيها . وهي نظير قولهم في النسبة إلى صنعاء صنعاني . وأنكر الحريري في كتابه «درة الخواص» هذه النسبة . وقال : من قصر الباقلاني قال في النسبة إليه باقلي ، ومن مدّ قال : باقلاوي وباقلائي ، ولا يقاس على صنعاء ، لأن ذلك شاذ لا يقاس عليه ، ولكن السمعاني في الأنساب لم ينكر النسبة الأولى[1] .

ويلقب القاضي الباقلاني ــ أيضا ــ بسيف السنة ، وبلسان الأمة ، وبالقاضي .

---

(١) على ما في وفيات الأعيان لابن خلكان : ٢٦٩/٤ ، والأنساب للسمعاني ص ٦٢ .

المبحث الثانى
ولادته ونشأته وأسرته

كثير من العلماء يصعب التوصل إلى معرفة تاريخ ولادتهم على وجه الدقه إلا من كان منهم من أبناء أصحاب الجاه والسلطان حيث يحتفى بميلادهم . أما أبناء عامة الناس فغالبا لا يفطن لتأريخ يوم مولدهم لحجب الله علم الغيب عن الناس فيما سيكون للمولود من منزلة في المجتمع الذي سيعيش فيه ، وما سيكون عليه من جاه ومنصب .

أما بالنسبة لتأريخ الوفاة فقلما يمتد الجهل إليها ، ولذا تجد كتب التراجم للأعلام لا تخلو من سنة الوفاة ، وقلما تذكر سنة الميلاد ، وإن ذكرتها فغالبا يكون على سبيل التقدير والاستنتاج والتقريب .

والباقلانى - رحمه الله - ولد في أسرة متواضعة لرجل ليس من مشاهير الناس ولا سادتهم ، ويدل على ذلك ما تناقلته كتب التراجم من أن والده كان يبيع الباقلاء ليكسب قوته وقوت عياله . كما أن كتب التراجم لم تذكر لنا من نسله - أيضا - إلا ابنه الحسن ، الذي توفى بعد والده ، ويبدو أنه كان من طلبة العلم لما جاء في ختام إحدى نسخ كتاب والده «إعجاز القرآن» المحفوظة بالمتحف البريطاني : «هذا ما كتبه المؤلف لخزانة كتب عضد الدولة ، وطالع فيه الحسن ابن المؤلف سنة ٣٩٩هـ» . وقد ذكر كل من الخطيب البغدادي وصاحب وفيات الأعيان والقاضي عياض في مصنفاتهم أنه صلى على والده لما توفي(١) .

---

(١) تاريخ بغداد : ٥/٣٧٩ ، وفيات الأعيان : ٤/٢٦٩ .

ذكر الزركلي في الأعلام والخطيب البغدادي في تاريخه[٢] وغيرهما ممن ترجم له أنه ولد بالبصرة ، فهو بصري المولد ، ولكنه نسب إلى بغداد لأنه سكنها إما في فترة طلبه العلم أو بعد نبوغه واكتمال شخصيته العلمية . وما ذكره كثير ممن ترجم له من أن عضد الدولة البويهي ، الذي تولى الحكم سنة ٣٦٧هـ كتب إلى عامله في البصرة أن يشخص إليه الشيخ أبالحسن الباهلي والشاب المعروف بابن الباقلاني تدل دلالة واضحة على أنه رجع للبصرة بعد نضوجه الفكري ، أو أنه تلقى جميع علومه بالبصرة .

من هذه الحادثة أخذ بعض من ترجم له سنة ولادته على وجه التقريب. فكون عضد الدولة استدعاه بعد أن تولى الإمارة سنة ٣٦٧هـ . وأرسله في سفارة إلى بلاد الروم سنة ٣٧١هـ . فمعنى ذلك أنه إلتحق بقصر عضد الدولة ليمثل أهل السنة في المناظرات بين هذين العامين ، وقد وصف أثناء طلبه بأنه شاب فيغلب على الظن أن عمره حين استدعي يقارب الثلاثين عاما . وعليه ، فما ذهب إليه الزركلي في الأعلام أنه من مواليد عام ٣٣٨هـ[٣] قريب من الصواب ، والله أعلم . وأما مصادر التراجم المتقدمة على الزركلي فلم تحدد سنة ميلاده ، ولم يبين الزركلي مستنده في تحديد ميلاده . فيغلب على الظن أنه اعتمد على الاستنتاج .

أما نشأة القاضي الباقلاني فعامة مصادر ترجمته ذكرت أن مولده بالبصرة فيلزم أن يكون قد نشأ فيها . وما ذكره الخطيب البغدادي وغيره من أنه أخذ الحديث في بغداد على أبي بكر بن مالك القطيعي وأبي محمد ابن ماسي ، وأبى أحمد الحسين بن علي النيسابوري[٤] ، يدل دلالة واضحة

---

(٢) الاعلام للزركلي : ٤٦/٧ ، تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

(٣) الأعلام : ٤٦/٧ .

(٤) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

أنه رحل في طلب العلم إلى بغداد ، فقد كانت بغداد حينذاك حاضرة العلم ومركز العلماء ، يشد لها الرحال من كل حدب وصوب . فما ذكره المترجمون من أخذه الحديث على بعض العلماء في بغداد ، وما ذكروه من طلب حضوره من عامل البصرة إلى قصر عضد الدولة تدل على أنه بعد تلقي علومه في بغداد رجع إلى البصرة . وبعد التحاقه بديوان عضد الدولة كان ينتقل بين بلدان المشرق . وقد سكن بغداد كما ذكر ابن فرحون المالكي أنه كان يسكن الكرخ . وقد ذكر ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب أنه كان للباقلاني بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمة(٥) .

---

(٥) شذرات الذهب : ٣/١٦٨ .

المبحث الثالث

طلبه العلم وشيوخه

بدأ القاضي الباقلاني - رحمه الله - طلب العلم في مسقط رأسه - البصرة - ثم رحل إلى بغداد ، ونهل العلم على طائفة من العلماء الأفذاذ سنترجم لطائفة منهم ممن بلغنا أنه أخذ عنهم العلم . ذكر الخطيب البغدادي في تاريخه(١) أنه أخذ الحديث عن أبي بكر بن مالك القطيعي وأبي محمد بن ماسي وأبي أحمد الحسين بن علي النيسابوري ، وأخذ علم النظر عن أبي عبدالله بن مجاهد الطائي. فذكر ابن السبكي في طبقاته(٢) أنه تتلمذ - أيضا - على أبي الحسن الباهلي إلا أنه كان أخص بأبي عبدالله بن مجاهد ، فأما الاستاذ أبو اسحاق وابن فورك فكانا أخص بالباهلي . وفيما يلي تراجم لبعض من بلغنا أن الباقلاني أخذ عنهم :

١ - ابن مجاهد : أبوعبدالله محمد بن أحمد بن مجاهد الطائي ، صاحب أبي الحسن الأشعري . قدم من البصرة ، وسكن بغداد ، ودرس عليه الباقلاني الأصول والكلام ، كان حسن السيرة والتدين . كان فقيها حافظا متقنا . له تصانيف كثيرة في أصول الدين . ذكر ابن السبكي وغيره أن الباقلاني تتلمذ عليه . توفي بعد سنة ٣٦٠هـ(٣) .

٢ - أبوالحسن الباهلي البصري صاحب أبى الحسن الأشعري : كان رئيساً مقدماً عند الإمامية أولاً ، فانتقل لمذهب الأشعري بسبب مناظرة

---

(١) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

(٢) طبقات ابن السبكي : ٢٥٦/٢ .

(٣) ترجم له ابن السبكي في طبقاته : ٢٥٦/٢ وابن العماد في شذرات الذهب : ٧٤/٣ ، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد : ٣٤٣/١ ، وابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص ١٧٧ .

جرت له مع الشيخ أبى الحسن الأشعري ألزمه فيها الحجة . نشر علم أبي الحسن الأشعري في البصرة . كان من عادته أن يحتجب في درسه عن تلاميذه ، وكذلك عن جاريته التى تخدمه ، وعن كل الناس ، فيرخي الستار بينه وبينهم . وسئل عن سبب ذلك فقال : «إنكم ترون السوقة ، وهم أهل الغفلة فتروني بالعين التي ترون أولئك بها» . وقال القاضي الباقلاني : كنت أنا وأبو اسحاق الاسفرائيني وابن فورك معا في درس الشيخ الباهلي ، وكان يدرس لنا في كل جمعة مرة واحدة ، وكان منا في حجاب يرخي الستر بيننا وبينه . توفي الباهلي سنة ٣٧٠هـ[٤] .

٣ ـ أبوبكر الأبهري : محمد بن عبدالله شيخ المالكية في عصره . أخذ عنه خلق كثير منهم الباقلاني ، الذي صحبه وأطال صحبته . أخرج في آخر حياته ثلاثة آلاف مثقال فوزعها على تلاميذه . أعطى الباقلاني منها مائة مثقال . ذكر ابن النديم في الفهرست أن مولده بأبهر بأرض الجبل سنة ٢٨٧هـ . وتوفي يوم السبت الخامس من شوال سنة ٣٧٥هـ . له شرح كتاب ابن عبدالحكم الصغير ، وكذلك الكبير . وله كتاب الرد على المزني ، وكتاب فضل المدينة على مكة ، وكتاب في أصول الفقه[٥] .

٤ ـ أبوبكر أحمد بن جعفر بن حمدان بن مالك القطيعي . ولد سنة ٢٧٤هـ ، وتوفي سنة ٣٦٨هـ . كان يسكن قطيعة الدقيق في بغداد . وهو راوي مسند الإمام أحمد ، رواه عنه الدارقطني ، وأبوحفص بن شاهين ، وغيرهما . أخذ عنه الباقلاني الحديث ، كما ذكر الخطيب البغدادي في تاريخه[٦] .

---

(٤) تبيين كذب المفتري ص ١٢٧ ، ومقدمة إعجاز القرآن ص ٢١ .

(٥) الفهرست ص ٢٨٣ ، الديباج المذهب : ٢٠٦/٢ ، شجرة النور الزكية : ٩١/١ ، شذرات الذهب : ٨٥/٣ .

(٦) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

٥ ـ أبومحـــمـــد عـبـدالله بن ابراهيم بن أيوب بن مـاسـي . ولد سنة ٢٧٤هـ . وتوفي سنة ٣٦٩هـ . وهو محدث ثقة ثبت . ذكر الخطيب البغدادي أنه أخذ عنه الحديث[٧] .

٦ ـ أبوعبدالله محمد بن خفيف الشيرازي ، المتوفي سنة ٣٧١هـ . كان من أولاد الأمراء فتزهد حتى بلغ الذروة في الزهد . كان صاحب أحوال ومقامات ، وهو من أعيان تلاميذ أبى الحسن الأشعري . أصبح شيخ فقهاء الشافعية في بلاد فارس . كان عظيم التمسك بالكتاب والسنة . ازدحم الناس على جنازته يوم وفاته حتى صلوا عليه مائة مرة . أخذ عنه الباقلاني أصول الفقه[٨] .

٧ ـ أبوأحمد الحسين بن علي النيسابوري ، ولد سنة ٢٩٣هـ ، وتوفي سنة ٣٧٥هـ . محدث ثقة حجة . قال الحاكم : صحبته حضراً وسفراً نحو ثلاثين عاما فما رأيته ترك قيام الليل . أخذ عنه الباقلاني الحديث[٩] .

٨ ـ أبوأحمد الحسن بن عبدالله العسكري . ولد سنة ٢٩٣هـ ، وتوفى سنة ٣٨٢هـ . إمام في الأدب . وصاحب أخبار ونوادر . له شعر جيد . حرص الصاحب ابن عباد على لقياه ، فلم يظفر بذلك . أخذ عنه الباقلاني مسائل في النقد والبلاغة[١٠] .

٩ ـ أبومحمد عبدالله بن أبي زيد القيرواني المالكي المتوفى في سنة ٣٨٦هـ . فقيه ، نظار ، حافظ ، حجة . جامع مذهب مالك ، وشارح أقواله . إمام المالكية في عصره . كان واسع العلم كثير الحفظ والرواية . يجيد

---

(٧) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .
(٨) شذرات الذهب : ٧٦/٣ تبيين كذب المفتري ص ١٠٩ .
(٩) شذرات الذهب : ٨٤/٣ ، تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .
(١٠) شذرات الذهب : ١٠٢/٣ ، وفيات الأعيان : ١٥٦/٤ .

الشعر مع صلاح وورع وعفة . كان يلقب بمالك الصغير . حاز رئاسة الدين والدنيا ، فعرف قدره الأكابر . أخذ عنه الباقلاني الفقه . دفن بداره في القيروان(١١) .

١٠ - أبوالحسين بن سمعون محمد بن أحمد بن اسماعيل البغدادي . الواعظ ، صاحب الأحوال والمقامات ، كان لطيف العبارة ، حسن الوعظ ، اشتغل الناس بتدوين حكمه وجمع كلامه . ومن لطيف كلامه ما رواه عنه الصاحب بن عباد ، حيث قال : سمعت ابن سمعون وهو يقول : «سبحان من أنطق باللحم ، وبصّر بالشحم ، واسمع بالعظم» . وذكر ابن عساكر في تبيين كذب المفتري أن الاستاذ أبااسحاق الاسفرائيني والباقلاني كانا يأتيناه فيقبلان يده . ولد ابن سمعون سنة ٣٠٠هـ ، وتوفي سنة ٣٨٧هـ(١٢) .

١١ - محمد بن عمر البزاز ، المشهور بابن بهتة . المتوفي سنة ٣٧٤هـ(١٣) .

---

(١١) الديباج المذهب : ٤٢٧/١ ، شجرة النور الزكية : ٩٢/١ .
(١٢) تبيين كذب المفتري : ص ٢٠٠ ، شذرات الذهب : ١٢٤/٣ .
(١٣) ذكره سيد أحمد صقر في مقدمة إعجاز القرآن : ص ١٨ .

المبحث الرابع

الوظائف التي شغلها

لم تذكر كتب التراجم عن حياة أبي بكر الباقلاني شيئاً يذكر قبل إلتحاقه بالمجالس التي كانت تعقد في قصر عضد الدولة البويهي ، والتي أحضر من البصرة لأجل يمثل رأي الأشاعرة فيها . ويبدو من قصة اختياره لذلك أنه كان على جانب عظيم من الشهرة ، فقد رشحه قاضي قضاة المعتزلة مع شيخه ابن مجاهد مع حداثة سنه ، وفعلا إلتحق بهذه المجالس ، وشارك في العديد من المناظرات . وكما يبدو أنه انقطع لهذه المهمة في مجالس عضد الدولة ، ويعتبر هذا عملاً كلفه به عضد الدولة البويهي .

ونظراً لإعجاب عضد الدولة بالباقلاني اختاره مربيا لولده الذي سمي فيما بعد بصمصام الدولة . ألف له أثناء تأديبه له كتاب التمهيد ليعلمه عقيدة الأشاعرة ، التي كما يبدو أنه اقتنع بها عضد الدولة بعد أن كان يعتقد معتقد المعتزلة . وهذا ـ أيضا ـ يعتبر عملاً كلفه به عضد الدولة بالإضافة إلى عمله الأول .

أخذ قدر الباقلاني في الصعود عند عضد الدولة ، وظهر تفوقه العلمي، وقدرته الفائقة على الحجاج والنقاش ، ومقارعة الخصوم بالأدلة والبراهين الساطعة ، وبرز في إقامة الحجج الباهرة على الخصوم في ذكاء مفرط ، وبراعة عجيبة ، مع إلمام بشتى العلوم ، ودراية تامة بمناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والعلمية ، مما أهله لأن يرسله عضد الدولة البويهي على رأس البعثة التي أرسلها إلى ملك الروم سنة ٣٧١هـ[١] .

---

(١) ابن كثير في البداية والنهاية : ١١/٩ . وقد أرخ القاضي عياض في ترتيب المدارك ٦٨/٧ سفارة القاضي الباقلاني إلى ملك الروم بثلاثماية وثمانين ونيف . وقال : إنه أرسله عضد الدولة . =

أطبقت كتب التراجم على وصف الباقلاني بالقاضي ، مما يدل على أنه تولى القضاء ، وفي الغالب يكون في فترة حكم تلميذه صمصام الدولة . وذلك لأنه كما تقدم أنه ترك معتقد المعتزلة والتزم بمعتقد الأشاعرة ، فنقل القضاء من أيدي المعتزلة ووضعه في أيدي أهل السنة . والذي يظهر لي أنه لم يكن مجرد قاض فقط ، بل كان مناطاً به تعيين القضاة . يشهد لذلك ما ذكره ابن عساكر في تبيين كذب المفتري[٢] في ترجمة أبي حامد أحمد بن محمد الاستوائي المتوفي سنة ٤٣٤هـ أنه تولى القضاء بعكبرا من أبي بكر ابن الطيب الباقلاني .

وبقي أمر آخر من أعماله أشارت إليه كتب التراجم ، وهو قيامه بالتدريس في المساجد ، فكان يقصده طلاب العلم فيفدون إليه من المشرق والمغرب كما يظهر ذلك جلياً من الفصل الذي عقدناه لتلاميذه . وقد أصبح تلاميذه ـ فيما بعد ـ منارات للعلم والمعرفة في المشرق والمغرب .

ذكر ابن العماد في شذرات الذهب ، وابن فرحون في الديباج المذهب[٣] ، أنه كان له حلقة عظيمة بجامع المنصور ببغداد ، كانت تضم رجال الدولة وعلماء المذهب ، ودعاة الفرق المختلفة .

هذا ما استطعت الوصول إليه من الأعمال التي كان يشغلها القاضي الباقلاني والمناصب التي تسلمها . ومع هذا فإن هذه الأعمال لم تشغله عن قيامه بالتأليف والتصنيف ، وسيظهر لك مدى ضخامة إنتاجه العلمي في شتى العلوم والفنون الذي قلما حصل لغيره .

= ومن المعلوم أن عضد الدولة توفي سنة ٣٧٢هـ ، وبذلك يظهر أن الصحيح ما أرخ به ابن كثير أنها كانت سنة ٣٧١هـ . إلا أن تكون له رحلة أخرى غير رحلته في ولاية عضد الدولة . علماً بأنني لم أجد أي إشارة في كتب التراجم إلى أنه كان له رحلتان ، والله أعلم .

(٢) تبيين كذب المفتري : ص ٢٤٧ .

(٣) شذرات الذهب : ١٦٨/٣ ، الديباج المذهب : ٢٢٨/٢ .

المبحث الخامس

تلاميذه

بلا ريب عالم في منزلة القاضي الباقلاني يتعذر معرفة كل من أخذ عنه ، فقد ضربت له بطون الإبل من كل بلد . كما أنه كان كثير التجوال ، لم يستقر في بلد واحد ، مما هيأت له هذه الأحوال عدداً كبيراً من طلاب العلم ، الذين أخذوا عنه في البصرة وبغداد والري وشيراز وغيرها من بلاد فارس . يقول ابن عساكر في تبيين كذب المفتري[1] : وكان الباقلاني حصنا من حصون المسلمين ، وما سُرَّ أهل البدعة بشيء كسرورهم بموته ـ رحمه الله ـ إلا أنه خلف من بعده جماعة كبيرة من التلاميذ تفرقوا في البلاد» . وما لا يدرك كله لا يترك جله ، ولذا سنذكر طائفة ممن اشتهر بالأخذ عنه وملازمته ، ومنهم :

١ ـ *أبو ذر الهروي* : عبد بن أحمد ، الإمام المحدث الحافظ الحجة الثقة المالكي الأشعري ، المولود سنة ٣٥٥هـ ، والمتوفي سنة ٤٣٤هـ . أخذ عن الباقلاني علم الكلام . ولأخذه هذا قصة لطيفة ذكرها ابن عساكر ، فقال : قيل للهروي : أنت من هراة ، فمن أين تمذهبت لمالك والأشعري ؟ فقال : سبب ذلك أنني قدمت بغداد لطلب الحديث ، فلزمت الدارقطني ، وكنت مرة ماشياً معه ، فمر بنا شاب ، فأقبل عليه الشيخ وعظمه وأكرمه ودعا له . فلما فارقه قلت : أيها الشيخ الإمام ، مَن هذا الذي بالغت في إكرامه ؟ فقال : أو ما تعرفه ؟ قلت : لا . فقال : هذا أبوبكر بن الطيب الباقلاني الأشعري ناصر السنة ، وقامع المعتزلة ، ثم أفاض في الثناء عليه. فكان ذلك سبب اختلافي إليه وأخذي عنه[2] .

---

(١) تبيين كذب المفتري ص ١٢٠ .

(٢) شذرات الذهب : ٢٥٤/٣ ، الديباج المذهب : ١٣٢/٢ ، تبيين كذب المفتري : ص ٢٥٥، ترتيب المدارك : ٢٣١/٧ .

٢ ـ *القاضي أبو محمد عبدالوهاب بن نصر البغدادي المالكي* المولود سنة ٣٦٢هـ ، والمتوفى سنة ٤٢٢هـ . الفقيه البارع ، والأصولي المتمكن ، والنظار الحجة ، والأديب الشاعر من كبار علماء الإسلام . سئل عمن تفقه ، فقال : «صحبت الأبهري ، وتفقهت على أبي الحسن بن القصار ، وأبي القاسم بن الجلاب ، والذي فتح أفواهنا وجعلنا نتكلم أبوبكر بن الطبيب» .

قال الباقلاني : لو اجتمع في مدرستي عبدالوهاب وأبوعمران الفاسي القيرواني لاجتمع علم مالك : أبوعمران يحفظه ، وعبدالوهاب ينصره . ضاقت به الأحوال في العراق في آخر أيامه ، فرحل إلى مصر ماراً بمعرة النعمان ، حيث زار أباالعلاء المعري . تولى قضاء مصر ، ولم يعش فيها إلا أشهراً[٣] .

٣ ـ *أبوعمران* : موسى بن عيسى بن أبي حجاج الغفجومي ـ من بطون بربر المغرب ـ الفاسي القيرواني . ولد سنة ٣٦٥هـ . توفي بالقيروان في رمضان سنة ٤٣٠هـ . كان يقرأ القرآن بالسبع ويجوده ، مع معرفة بالرجال . يقول أبوعمران : رحلت إلى بغداد بعد أن تفقهت بالمغرب والأندلس على أبي الحسن القابسي ، وأبي محمد الأصيلي ، وكانا عالمين بالأصول . فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر ، وسمعت كلامه في الأصول والفقه حقرت نفسي ، ورجعت عنده كالمبتدئ[٤] .

٤ ـ *أبوالحسن السكري* : علي بن عيسى الشاعر . ولد سنة ٣٥٧هـ . كان يحفظ القرآن ، ويجيد القراءات . كان شاعراً أديبا ، أكثر من مدح الصحابة والرد على الرافضة والنقض على شعرائهم . درس على الباقلاني علم الكلام ، ومدحه بقصيدة طويلة ، أختار منها :

---

(٣) الديباج المذهب : ٢/٢٦ ، تبيين كذب المفتري ص ٢٤٩ ، شذرات الذهب : ٣/٢٢٣ ترتيب المدارك : ٧/٢٢٠ .

(٤) ترتيب المدارك : ٧/٢٤٣ ـ ٢٥٢ .

اليـعـربي فـصـاحــةً وبلاغــةً | والأشـعـري إذا اعـتـزى للمـذهب
قـاض إذا التبس القـضـاء على الحـجى | كـشـفـت له الآراء كل مـغـيب
مـازال ينصر دين أحمد صادعاً | بالحق يهـدي للطريق الأصـوب

توفي سنة ٤١٢هـ(٥) .

٥ ـ *القاضي أبوجعفر محمد بن أحمد السمناني الحنفي الأشعري* . ولد سنة ٣٦١هـ كان عالماً فاضلاً سخيا ، حسن الكلام . كان له في داره مجلس نظر يؤمه الفقهاء . مات بالموصل وهو على القضاء سنة ٤٤٤هـ(٦) .

٦ ـ *أبوطاهر محمد بن علي المعروف بابن الأنباري* ، المولود سنة ٣٧٥هـ . كان واعظاً صالحاً ، وعالما كبيرا . درس على الباقلاني الفقه وأصوله وعلم الكلام . ثم توجه للمغرب ، ونزل القيروان . أثنى عليه أبوعمران الفاسي ، وقال : لا يوجد عالم بالأصول في القيروان إلا وقد أخذ ذلك عن أبي طاهر ، ولولاه لضاع العلم بالمغرب . توفي سنة ٤٤٨هـ(٧) .

٧ ـ *أبوالحسن علي بن محمد بن الحسن الحريري المالكي* . ولد سنة ٣٥٦هـ ، وتوفي سنة ٤٣٧هـ . كان محدثا صدوقاً ، حدّث عنه الخطيب البغدادي . درس على الباقلاني أصول الدين وأصول الفقه(٨) .

٨ ـ *أبوعبدالله* : الحسين بن حاتم الأزدي . كان رجلاً ذا علم وأدب . درس على الباقلاني أصول الدين وأصول الفقه . روى عن الباقلاني وَصْفَ مناظراته في بلاط الروم . أرسله الباقلاني إلى دمشق ليرد على بعض المخالفين ، فعقد المجلس في جامع دمشق . فذكر التوحيد ونزه المعبود ،

---

(٥) تاريخ بغداد : ٣٨١/٥ ، مرآة الجنان لليافعي ٧/٣ .
(٦) تبيين كذب المفتري : ص ٢٥٩ ، اللباب في تهذيب الأنساب : ٥٦٥/١٠ .
(٧) تبيين كذب المفتري ص ١٢١ .
(٨) ترتيب المدارك : ٤٦/٧ .

ونفى عنه التشبيه ، وأقام بدمشق مدة . ثم تركها إلى القيروان ، وانتفع به أهلها ، وبقي فيها إلى أن مات(٩) .

٩ ـ *ابن اللبان* : القاضي أبومحمد عبدالله بن محمد الأصبهاني . كان أحد أوعية العلم ، ومن أهل الدين والفضل . درس على الباقلاني كتاب «المقدمات في أصول الديانات» ، وكتاب «أصول الفقه» ودرس فقه الشافعي على أبي حامد الاسفرائيني ، ومات بأصبهان سنة ٤٤٦هـ(١٠) .

١٠ ـ *أبوعبدالرحمن السلمي* : محمد بن الحسين بن موسى النيسابوري . ولد سنة ٣٣٠هـ ، وتوفي سنة ٤١٢هـ . شيخ الصوفية ومؤرخها . كان حافظاً عالما بالتفسير والتاريخ والحديث . كان له بنيسابور دويرة للصوفية . أخذ عن الباقلاني أثناء إقامته مع عضد الدولة بشيراز . فقرأ عليه كتاب «اللمع» لأبي الحسن الأشعري(١١) .

١١ ـ *أبو محمد عبدالرحمن بن أبي نصر* . ولد سنة ٣٢٧هـ . كان عالماً ورعاً زاهداً عدلاً مأمونا ثقة ، وكان يعرف بالشيخ . ذكر القاضي عياض أنه تفقه على الباقلاني وعلق عنه ، وكتب في كتبه ما شاهده من مناظرات الباقلاني في الفقه بين يدي ولي العهد ببغداد للمخالفين ، عاش ثلاثاً وتسعين سنة . وتوفي في جمادى الآخرة سنة ٤٢٠هـ(١٢) .

١٢ ـ *أبوحاتم محمود بن الحسن الطبري* ، المعروف بالقزويني . ولد بآمل ، وتوفي بها . قدم بغداد ، درس على الباقلاني أصول الفقه ، كان حافظاً للمذهب والخلاف والأصول والجدل(١٣) .

---

(٩) ترتيب المدارك ٥١/٧ ، تبيين كذب المفتري ص ١٢٠ ، ٢١٦ .
(١٠) تبيين كذب المفتري ص ٢٦١ ، شذرات الذهب : ٢٧٤/٣ ، معجم المؤلفين : ١٢٠/٦ .
(١١) شذرات الذهب : ١٩٦/٣ .
(١٢) شذرات الذهب : ٢١٥/٣ ، ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .
(١٣) تبيين كذب المفتري ص ٢٦٠ .

١٣ ـ *أبوعمرو أحمد بن محمد بن سعدي* . أصله أندلسي إشبيلي ، كان فقيها شيخا صالحاً ، دخل العراق ، ولزم أبابكر الأبهري . سمع من جماعة في مصر والعراق . لقي من المالكية أباالقاسم الجوهري ، وأبابكر الباقلاني وجماعة . نزل المهدية وأفتى فيها ، وتوفي بها بعد سنة ٤١٠هـ[١٤] .

١٤ ـ *أبوعلي الحسن بن شاذان* : ولد سنة ٣٣٩هـ ، وتوفي سنة ٤٢٦هـ . كان حنفي المذهب في الفروع وأشعرياً في الاعتقاد . ذكره ابن عساكر في تلاميذ الباقلاني ، وقال : كان صدوقا صحيح الكتاب ، يفهم الكلام على مذهب الأشعري[١٥] .

١٥ ـ *أبوالقاسم عبدالله بن أحمد بن عثمان الصيرفي* . ولد سنة ٣٥٥هـ وتوفي سنة ٤٣٥هـ . محدث حافظ ، روى عن القطيعي ، ثم أخذ عن الباقلاني[١٦] .

١٦ ـ أبوالفتح محمد بن أبي الفوارس الحنبلي : ولد سنة ٣٣٨هـ ، وتوفي سنة ٤١٢هـ . حافظ ، ثقة ، كان مشهوراً بالصلاح ، خرج للباقلاني، وأخذ عنه[١٧] .

١٧ ـ *صمصام الدولة بن مؤيد الدولة* : ولد سنة ٣٥٣هـ وتوفي سنة ٣٨٨هـ وعمره خمساً وثلاثين سنة خلف أباه على الملك ، كانت له مشاركة في كثير من فروع العلم من أدب وفلسفة وطبيعة وأخلاق وإلاهيات . ألف له الباقلاني كتابه التمهيد أثناء طلبه العلم عليه[١٨] .

---

(١٤) ترتيب المدارك : ١٠١/٧ ، جذوة المقتبس ص ١٠١ ، شجرة النور الزكية ص ١٠٦ .
(١٥) تبيين كذب المفتري ص ٢٤٥ ، شذرات الذهب : ٢٢٨/٣ .
(١٦) ترتيب المدارك : ٨٩/٧ ، شذرات الذهب : ٢٥٥/٣ .
(١٧) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ ، شذرات الذهب : ١٩٦/٣ ، تبيين كذب المفتري ص ٢١٧ .
(١٨) الكامل : ٥٣/٩ ، تاريخ الإسلام السياسي للدكتور حسن ابراهيم : ٤٩/٣ .

ذكر الباقلاني في كتبه طائفة أخرى ممن أخذ عنه ، منهم ابن المعتمر الرقي الذي ذكره في الصفحة الخامسة من كتابه «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر» . وما ذكرناه كافٍ في إظهار شخصيته العلمية ، وبيان مدى إقبال طلاب العلم على حلقات درسه رحمه الله .

المبحث السادس

مذهبه العقدي والفقهي

مذهبه العقدي :

الذي عليه عامة أصحاب كتب التراجم أن أبابكر الباقلاني كان أشعرياً . ومصنفاته قاطبة تؤيد ذلك . بل كان أعظم أتباع أبي الحسن الأشعري على الاطلاق . وكان المنافح عن مذهبه في زمانه ، والمناظر لخصوم الأشاعرة ، فلا تجد فصلاً من كتبه إلا وفيه رد على المعتزلة أو نقض لمذهبهم ، سواء في كتبه الكلامية أو كتبه الأصولية . وألف العديد من الكتب في تأصيل مذهب الأشاعرة ، أو إتمام الجوانب التي لم تكن واضحة في مذهبهم .

ولكن ابن تيمية ـ رحمه الله ـ وتلميذه ابن القيم يريان أن القاضي الباقلاني يخالف الأشاعرة في بعض القضايا العقائدية الهامة ، منها أنه كان يثبت الصفات الخبرية ، ومنها إثبات اليد والوجه .

ذكر ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في كتاب «الفتاوي الحموية الكبرى» أن أبابكر الباقلاني قال في كتابه «الإبانة» تصنيفه : «فإن قال قائل : فما الدليل على أن لله وجها ويداً ؟ قيل له : قوله تعالى : ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾[1] . وقوله تعالى : ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾[2] . فأثبت لنفسه وجها ويداً»[3] .

---

(١) الرحمن : ٢٧ .

(٢) سورة ص : ٧٥ .

(٣) الفتاوي الحموية : ص ٦٧ ومابعدها .

ونقل ابن القيم - رحمه الله - في كتابه «اجتماع الجيوش الاسلامية»[٤] ما نسبه ابن تيمية للباقلاني ، ولكن نسبه لكتابه التمهيد .

وفعلا فقد وجدت في التمهيد[٥] ما نسبه له ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حيث قال : «باب في أن لله وجها ويدين . فإن قال قائل : فما الحجة في أن لله عز وجل وجها ويدين ؟ قيل له : قوله تعالى : ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ . وقوله تعالى : ﴿مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى﴾ فأثبت لنفسه وجها ويدين» ثم أنكر الباقلاني قول من أوّل اليد في هذه الآية بالقدرة أو النعمة .

وبناء على ما تقدم من نقل شيخ الاسلام عنه من كتابه «الإبانة» المفقود حتى الآن . وما هو موجود فعلاً في كتابه «التمهيد» يظهر أن الباقلاني لا يوافق الأشاعرة في نفي بعض الصفات . ولا يؤول النصوص الواردة فيها .

ولكن عدم تأويله للنصوص لم يطرد فقال في كتابه «التمهيد»[٦] بالنسبة لصفتي الغضب والرضى «فإن قال قائل : فهل تقولون إنه تعالى غضبان ، راض ، وأنه موصوف بذلك ؟ قيل له : أجل ، وغضبه على من غضب عليه ورضاه على من رضي عنه هما : إرادته لإثابة المرضي عنه ، وعقوبته للمغضوب عليه لا غير ذلك» .

ونقل ابن تيمية - رحمه الله - عن الباقلاني في كتابه «الفتاوى الحموية»[٧] أن الباقلاني ذكر في كتابه «الإبانة» : «فإن قيل ، فهل تقولون إنه في كل مكان ؟ قيل له : معاذ الله ، بل هو مستو على عرشه ، كما أخبر

---

(٤) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٤٧ .
(٥) التمهيد : ص ٢٩٥ .
(٦) التمهيد : ص ٤٧ .
(٧) الفتاوي الحموية : ص ٦٨ .

في كتابه ، فقال تعالى : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[٨] وكذلك فعل تلميذه ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش الاسلامية»[٩] .

أما كتاب الإبانة للباقلاني فلا يعلم مكانه للتأكد من صحة النقل . ولكنه يوجد له كتاب اسمه الإبانة على ما في ترتيب المدارك[١٠] . وما نقلاه موجود في كتاب «الإبانة» لأبى الحسن الأشعرى[١١] والموجود في كتب الباقلاني المطبوعة يخالف ما نقله ابن تيمية وتلميذه ـ رحمهما الله .

يقول الباقلاني في الإنصاف[١٢] : إن الله جل ثناؤه مستو على العرش ومستول على جميع خلقه ، كما قال تعالى : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ بغير مماسة ولا كيفية ولا مجاورة . وأنه في السماء إله وفي الأرض إله[١٣] .

وقال الباقلاني في الصفحة الرابعة والستين من الإنصاف : إنه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات ، وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال ، ولا القيام ولا القعود ... إلى أن قال : ولا نقول : إن العرش له قرار ولا مكان ، لأن الله تعالى كان ولا مكان» .

وبناء على ما تقدم فإن كتب الباقلاني التي بين أيدينا تخالف ما نقله عنه ابن تيمية وتلميذه رحمهما الله تعالى . ولو صح نقلهما عنه لأثلج صدر

---

(٨) سورة طه : ٥ .
(٩) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٤٧ .
(١٠) ترتيب المدارك : ٦٩/٧ .
(١١) الابانة للأشعرى ص ١١٩ ـ ١٢٣ .
(١٢) الانصاف : ص ٣٦ .
(١٣) إشارة لقوله تعالى : ﴿وهو في السماء إله وفي الأرض إله وهو العزيز الحكيم﴾ وهي من المتشابه كما قال الخازن في تفسيره ١١١/٤ . وفسرها بأنه يعبد في السماء وفي الأرض . ولكن فخرالدين الرازي استدل بها في تفسيره ١٣٢/٢٧ على أن الله غير مستقر في السماء مؤيدا مذهبه الأشعري .

كل مؤمن يعتقد المعتقد الصحيح . والذي يظهر لي إما أن يكون ما نقلاه موجود فعلا في كتابه الإبانة ، ويكون بذلك قد رجع عما في كتبه التي بين أيدينا إن كان متأخراً عنها . أو أنه رجع عما في الإبانة إن كانت الإبانة متقدمة . أو أنهما التبس عليهما كتاب أبي الحسن الأشعري الموجود فعلا فيه هذا الكلام بكتاب الباقلاني . وهذا الاحتمال هو الأرجح في ظني . والله أعلم . لأن أتباعه لم ينسبوا هذا القول له مع شدة حرصهم على نقل أقواله وتدوينها .

وما نسبه ابن تيمية ــ رحمه الله ــ للباقلاني من مخالفته للأشاعرة ، وأنه أقل نفياً منهم في الصفات يوضح سر قوله عنه في الفتاوي(١٤) : وهو أفضل المتكلمين المنتسبين للأشعري ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده» .

وبهذا يتضح أن الأشاعرة اليوم لا يوافقون الباقلاني في كل شئ حيث إنه يثبت لله وجها ويداً وهم لا يثبتون . كما أنهم لا يوافقون إمامهم أبالحسن الأشعري معتقدة ، الذي انتهى إليه ودونه في كتابه «الإبانة» ، بل بعضهم ذهب لعدم صحة نسبة الكتاب إليه .

بقي خطأ وقع فيه أحد المعاصرين لا يستحق الإشارة إليه لوضوحه من العام والخاص من طلاب العلم ، وهو أن الدكتور عبدالكريم بلبع في كتابه «النثر الفني وأثر الجاحظ فيه» قال عندما تكلم عن السجع ومنكريه في القرآن : «إنها فكرة قديمة وسائدة منذ أزمان تشبث بها المعتزلة ، ومنهم الباقلاني» . فالباقلاني وعداوته للمعتزلة يعرفها القاصي والداني ، ويشهد لها كل صفحة من كتبه . فهو لا يهادن المعتزلة لا في سفر ولا حضر ولا ليل ولا نهار . ولكن لعل ما ذكره الدكتور زلة قلم .

---

(١٤) فتاوي ابن تيمية : ٩٨/٥ .

مذهبه الفقهي :

أكثر مصادر ترجمة القاضي الباقلاني ذكرت أنه كان مالكياً في الفروع ، وهو الصحيح ، ومن هؤلاء ابن الأثير وابن العماد وابن فرحون واليافعي وابن تغري بردى والقاضي عياض(١٥) حيث ذكر أنه كان شيخ المالكيين في عصره ، وأنه انتهت إليه رئاستهم .

ومع هذا فإن ابن كثير في البداية والنهاية(١٦) ذكر أنه اختلف في مذهبه . فقيل إنه شافعي ، وقيل إنه مالكي ونسبته للشافعية وَهْمٌ نتج عن شدة انتسابه للأشعري ، وكان الأشعري شافعيا . وكذلك نسبه للشافعية ابن السبكي في طبقاته(١٧) .

وذكر ابن كثير أنه كان يكتب على فتاويه كتبه محمد بن الطيب الحنبلي ، واستغرب ذلك . وأكد هذه النسبة ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش الاسلامية»(١٨) . فنقل عن شيخه ابن تيمية أنه قال : «مابين أبي الحسن الأشعري وقدماء أصحابه وبين الحنابلة من التآلف لا سيما بين الباقلاني وبين أبي الفضل التميمي حتى كان الباقلاني يكتب في أجوبته في المسائل : كتبه محمد بن الطيب الحنبلي» .

وقال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في كتابه «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»(١٩) ما نصه : وأبوالحسن علي بن مهدي الطبري والقاضي أبوبكر الباقلاني وأمثالهما أقرب إلى السنة ، واتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب» .

---

(١٥) الكامل : ٢٦٩/٧ ، شذرات الذهب : ١٦٨/٣ ، الديباج المذهب : ٢٢٨/٢ ، مرآة الجنان : ٦/٣ ، النجوم الزاهرة : ٢٣٤/٤ ، ترتيب المدارك : ٤٥/٧ .
(١٦) البداية والنهاية : ٣٥٠/١١ .
(١٧) طبقات ابن السبكي ٢٥٥/٢ .
(١٨) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٢٧ .
(١٩) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول : ١٦١/١ .

وما تقدم يدل على أن المقصود من نسبته لأحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ أنه في العقيدة وليس في الفروع الفقهية . فابن تيمية ـ رحمه الله ـ يرى أن الباقلاني أشد اتباعاً لأحمد بن حنبل في العقيدة من بعض الحنابلة الخراسانيين الذين مالوا لطريقة ابن كلاب ، أو مالوا لآراء المعتزلة .

وبهذا اتضح أن أبابكر الباقلاني كان مالكيا في الفروع بلا ريب ، بل كان رئيسا لمالكية المشرق .

المبحث السابع

صفاتـــه وأخلاقـــه

كان الباقلاني ـ رحمه الله ـ رجلا عالي الهمة ، واسع الاطلاع ، سريع الخاطر ، حاضر البديهة ، قوي الذاكرة ، مهيبا ، معروفا بالورع والتدين ، والحياة الجادة الهادفة ، فلم ينغمس فيما انغمس فيه غيره من رجال دولة بني بويه من ترف ومجون ، بالرغم من اتصاله ببلاط عضد الدولة وابنه صمصام الدولة . وسنذكر ما يدلل على اتصافه بهذه الصفات من كتب التأريخ والتراجم :

١ – علو همته وشدة اعتزازه بنفسه :

روى القاضي عياض في ترتيب المدارك[1] من لفظ القاضي الباقلاني حادثة شخوصه لمجلس عضد الدولة فيقول القاضي الباقلاني : «دخلت على الملك والناس قد اجتمعوا والملك قاعد على سرير ، وبين يديه غلمان بأيديهم السيوف المحلاة ، وعن يمينه ويساره مراتب ، وما عن يمينه خالٍ ، لا يقعد هناك إلا وزير أو ملك ، فكرهت أن أقعد بآخر الناس للمذلة ، فمضيت وقعدت عن يمينه بحذاء قاضي القضاة عن يساره . فنظر الملك إلى قاضي القضاه نظراً منكراً . ولم يكن في المجلس من يعرفني إلا واحداً . وقد فزعوا لفعلتي وجنايتي . فقال لقاضي القضاة : هذا الرجل الذي طلبه الملك من البصرة ، فأعلم الملك بذلك ، والتفت إليَّ ، وأومأ بعينه إلى الحجاب فصاروا عني» .

---

(١) ترتيب المدارك ٧/٥٣ .

وذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك[٢] قصة أخرى تدل على نفس الصفة وهي : لما وصل إلى ملك الروم بالقسطنطينية قال من تلقاه ومن معه: لا تدخلوا على الملك بعمائمكم حتى تنزعوها ، وحتى تنزعوا أخفافكم . فرفض الباقلاني ، وقال : فإن رضيتم وإلا فخذوا الكتب تقرؤونها ويرسل بجوابها الملك وأعود بها ، فأخبر بذلك الملك . فقال : أريد معرفة سبب هذا وامتناعه مما مضى عليه رسمي مع الرسل . فسئل القاضي عن ذلك ، فقال: أنا رجل من علماء المسلمين وما تريدوه منا ذل وصغار والله ـ تعالى ـ قد رفعنا بالاسلام ، وأعزنا بنبينا محمد عليه السلام . وأيضا ، فإن من شأن الملوك إذا وصلتهم رسل من ملك آخر أن يرفعوا قدرهم لا سيما إذا كان الرسول من أهل العلم . فعرّف الترجمان الملك بذلك . فقال : دعوه يدخل ومن معه كما يشتهون .

٢ ـ طول نفسه في المناظرات وسعة ثقافته :

ذكر ابن عساكر في تبيين كذب المفتري[٣] .. حيث قال : «ناظر الباقلاني أستاذه أبا عبدالله بن مجاهد الطائي إلى أن انفجر عمود الصبح، وظهر كلام القاضي عليه» .

وذكر ابن خلكان في وفيات الأعيان[٤] «أن الباقلاني كان طويل النفس في المناظرة مشهوراً بذلك ، فجرى يوما بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة فأكثر فيها القاضي الكلام ووسع العبارة وزاد في الإسهاب ، ثم التفت إلى الحاضرين وقال : اشهدوا عليّ إنه إن أعاد ما قلت لا غير لم أطالبه بالجواب ، أراد بذلك تعجيز خصمه» .

---

(٢) ترتيب المدارك : ٧/٦٠ ـ ٦٣ .

(٣) تبيين كذب المفتري ص ٢٢١ .

(٤) وفيات الأعيان : ٤/٢٦٩ .

وقال علي بن محمد الحنائي على ما في ترتيب المدارك وتاريخ بغداد[٥] «كان القاضي أبوبكر يَهم أن يختصر ما يصنفه ، فلا يقدر لسعة علمه وحفظه . وما صنف أحد كلاما إلا احتاج أن يطالع كتب المخالفين غير أبي بكر ، فإن جميع ما يذكره من حفظه» .

٣ ـ فصاحته وبلاغته :

نقل صاحب ترتيب المدارك[٦] أن أبا محمد البابي الشافعي قال : «لو أوصى رجل بثلث ماله لأفصح الناس لوجب دفعه إلى أبي بكر الأشعري» .

٤ ـ ذكاؤه وسرعة بديهته :

ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك[٧] نقلاً عن الخطيب البغدادي أنه قال : «حضر ابن المعلم شيخ الرافضة ومتكلمها بعض مجالس النظر مع أصحاب له ، إذ أقبل القاضي أبوبكر الباقلاني . فالتفت ابن المعلم إلى أصحابه ، وقال لهم : قد جاءكم الشيطان . فسمع القاضي الكلام ، وكان على بعدٍ من القوم . فلما جلس أقبل على ابن المعلم وأصحابه ، وقال لهم : قال الله ـ تعالى ـ : ﴿ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا﴾[٨] .

ومما يدل على ذكائه وفطنته ـ أيضا ـ ما ذكره ابن عساكر في تبيين كذب المفتري[٩] أن الباقلاني دخل على ملك الروم يوما فقال له الملك قاصداً توبيخه : أخبرني عن قصة عائشة زوج نبيكم ، وما قيل فيها . فقال له

---

(٥) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ وتاريخ بغداد : ٣٨٠/٥ .
(٦) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .
(٦) ترتيب المدارك : ٥٠/٧ .
(٨) مريم : ٨٣ .
(٩) تبيين كذب المفتري : ص ٢١٨ .

الباقلاني : هما اثنتان قيل فيهما ما قيل ، زوج نبينا ومريم ابنة عمران . فأما زوج نبينا فلم تلد ، وأما مريم فجاءت بولد تحمله على كتفها . وقد برأهما الله مما رميتا به فانقطع الملك ، ولم يجر جوابا .

ومما يدل على قوة حجته وذكائه - أيضا - ما ذكره القاضي عياض في ترتيب المدارك وابن عساكر في تبيين كذب المفتري(١٠) أن الباقلاني حضر مجلسا ضمه مع البطاركة في حضرة ملك الروم ، وبولغ في الاستعداد لذلك المجلس ، وحضر البطريك متأخراً في حاشيته ، واستقبله الملك بالتعظيم ، فسلم عليه القاضي ، ولكن أراد كسر هذا الاحتفاء والأبهة ، فقال للبطريك : كيف الأهل والولد ؟ فعظم هذا السؤال على الحاضرين . فقال الملك - وقد عجب من قول الباقلاني - ذكر من أرسلك في رسالته أنك لسان الأمة ، ومتقدم على علماء الملة . أما علمت أننا ننزه هؤلاء عن الأهل والولد ؟ - فقال القاضي : رأيناكم لا تنزهون الله - سبحانه - عن الأهل والأولاد ، فهل المطارنة عندكم أقدس وأجل وأعلى من الله - سبحانه وتعالى - فسقط في أيديهم ، ولم يردوا جوابا . ثم قال الملك للبطريك : ما ترى في أمر هذا الشيطان ؟ قال : تقضي حاجته ، وتلاطف صاحبه ، وتبعث بالهدايا إليه ، وتخرج هذا العراقي من بلدك من يومك هذا إن قدرت ، وإلا لم آمن الفتنة به على النصرانية ، ففعل الملك ذلك ، وأحسن جواب عضد الدولة وهداياه ، وعجل تسريحه ، وبعث معه عدة من أسارى المسلمين الذين كانوا لدى ملك الروم .

---

(١٠) ترتيب المدارك : ٦٨/٧ ، وتبيين كذب المفتري ص ٢١٨ .

٥ ـ تدينه وكثرة عبادته :

نقل القاضي عياض في ترتيب المدارك عن أبي عبدالله الصيرفي أنه قال : «كان صلاح القاضي أكثر من علمه ، وما نفع الله هذه الأمة بكتبه وبثها فيهم إلا بحسن نيته ، واحتسابه بذلك» .

ونقل عن الخطيب البغدادي أنه قال : «إنَّ وِرد القاضي كل ليلة كان عشرين ترويحه ، ما تركها في حضر ولا سفر» .

هذه أبرز صفات الباقلاني التي استطعت إثباتها بالنقل عمن ترجم له. وعدلت عن ذكر كثير من الحوادث التي تثبت هذه الصفات خشية من التطويل .

المبحث الثامن
رأي العلماء فيه

(أ) ثناء العلماء عليه :

لقد ذكرت في مبحث صفاته بعض ما أثنى به عليه أهل العلم ، وسأضيف لما تقدم بعض ما وصفه به العلماء في ترجمتهم له . فالباقلاني - رحمه الله - قام بتثبيت مذهب الأشاعرة ، وشارك في تأصيله وانتشاره ، فكان أكثر انتاجه العلمي يتصل بعلوم الدين وعقائد الإسلام . فكان تارة يؤصل الأصول ويوضح المذهب ، وتارة ينافح عنه من هجوم المعتزلة ، ويرد على أصحاب الآراء المخالفة ، ويبيِّن زيف عقائدهم ، وسيظهر ذلك جليا في المبحث الذي سأعقده لمصنفاته . ولم يقتصر الباقلاني في دفاعه عن الاسلام من هجوم النصارى ، وعن مذهبه من هجوم المعتزلة على التأليف والتصنيف، بل كان يصارعهم وجها لوجه في المناظرات . وسنذكر بعض ما ورد في كتب التراجم مما يبين منزلته بين علماء زمانه ، ومن ذلك :

١ - نقل القاضي عياض في ترتيب المدارك[1] عن أبي الحسن بن جهضم الهمذاني أنه قال : «كان الباقلاني شيخ المالكين في وقته ، وعالم عصره المرجوع إليه فيما أشكل على غيره» .

ونقل عن غيره أنه قال : إليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته ،وكان حسن الفقه عظيم الجدل ، وكانت له بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمة ، وكان ينزل الكرخ» .

ونقل عن أبي عبدالله بن سعدون الفقيه قوله : «إن سائر الفرق رضيت بالقاضي أبي بكر في الحكم بين المتناظرين» .

---

(١) ترتيب المدارك : ٧/٤٥ ، ٤٩ .

ونقل عن أبي عمار الميورقي أنه قال : «كان ابن الطيب مالكيا فاضلاً متورعاً ممن لم تحفظ له قط زلة ، ولا نسبت إليه نقيصة ، وكان يلقب بشيخ السنة ، ولسان الأمة ، وكان فارس هذا العلم مباركاً على هذه الأمة ، وكان حصنا من حصون المسلمين ، وما سُرَّ أهل البدعة بشيء مثل سرورهم بموته . ولي القضاء بالثغر ، حسبت مؤلفات القاضي وإملاآته فقسمتها على أيام عمره من مولده إلى موته ، فوجدت أنه يقع لكل يوم منها عشر ورقات أو نحوها» .

٢ ـ ونقل القاضي عياض في ترتيب المدارك وابن عساكر في تبيين كذب المفتري[٢] عن شيخ الحنفية أبى بكر الخوارزمي أنه قال : «كل مصنف في بغداد إنما ينقل من كتب الناس إلى تصانيفه سوى القاضي أبي بكر ، فإن صدره يحوى علمه وعلم الناس» .

٣ ـ يقول الخطيب البغدادي في تاريخه[٣] : «إنه كان أعرف الناس بعلم الكلام ، وأحسنهم خاطراً ، وأجودهم لسانا ، وأوضحهم بيانا ، وأصحهم عبارة ، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم» .

٤ ـ ونقل القاضي عياض وابن عساكر[٤] عن الخطيب البغدادي أنه قال : «كان يدرس نهاره وأكثر ليله ، وكان كل ليلة إذا صلى العشاء وقضى ورده ـ وكان ورده عشرين ترويحه ما تركها في حضر ولا سفر ـ وضع الدواة بين يديه ، وكتب خمسا وثلاثين ورقة تصنيفا من حفظه . فإذا صلى الفجر دفعها إلى بعض أصحابه ، وأمره بقراءتها عليه ، وأملى عليه الزيادات» .

---

(٢) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ ، تبيين كذب المفتري : ص ٢١٠ .
(٣) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .
(٤) ترتيب المدارك : ٤٨/٧ ، تبيين كذب المفتري ص ٢١٩ .

٥ ـ نقل ابن عساكر[٥] عن الصاحب بن عباد أنه كان إذا انتهى إلى ذكر الباقلاني وابن فورك والاسفرائيني ، وكانوا متعاصرين من أصحاب الأشعري ، قال لأصحابه : «ابن الباقلاني بحر مغدق ، وابن فورك صل مطرق والاسفرائيني نار تحرق» .

٦ ـ ونقل ابن عساكر أن الإمام أبا عبدالله الحسن بن أحمد الدامغاني قال : «لما قدم القاضي أبوبكر الأشعري بغداد دعاه الشيخ أبوالحسن التميمي الحنبلي ، وذلك سنة ٣٧٠هـ . وكان الحنبلي إمام عصره في مذهبه ، وشيخ مصره في رهطه ، وكان بحضور أبي عبدالله بن مجاهد ، وأبي الحسين محمد بن سمعون شيخ الوعاظ وأبي الحسن الفقيه وأبي بكر الأبهري شيخ المالكية ، وأبي القاسم الداركي شيخ الشافعية ، وأبي الحسن طاهر بن الحسن شيخ المحدثين . وكانوا قمة العلم في زمانهم وتناظر ابن مجاهد والباقلاني في مسألة الإجتهاد وتعلق الكلام بينهما إلى الفجر ، وظهر كلام القاضي على ابن مجاهد . وكان أبوالحسن التميمي يقول لأصحابه : «تمسكوا بهذا الرجل ، فليس للسنة عنه غنى»[٦] .

٧ ـ قال ابن خلدون في مقدمته[٧] عن الباقلاني : «تصدر للإمامة في طريقتهم ـ يعني الأشاعرة ـ وهذبها ، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة ، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك» .

٨ ـ نقل اليافعي في مرآة الجنان[٨] عن أبي القاسم عبدالواحد بن علي بن برهان النحوي قوله : من سمع مناظرة القاضي أبي بكر لم يستلذ

---

(٥) تبيين كذب المفتري ص ٢٤٤ .
(٦) تبيين كذب المفتري ص ٢٢١ .
(٧) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥ .
(٨) مرآة الجنان : ٦/٣ .

بعدها بسماع كلام أحد من المتكلمين والفقهاء والخطباء لطيب كلامه وفصاحته ، وحسن نظمه وإشارته» .

٩ ـ قال شيخ الاسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية في الفتاوي[٩] : «وقال القاضي أبوبكر محمد بن الطيب بن الباقلاني المتكلم ، وهو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده» .

وقال في الفتاوي[١٠] ـ أيضا ـ : «فالأشعري نفسه لما كان أقرب إلى قول الإمام أحمد ومن قبله من أئمة السنة كان عندهم ـ يعني عند الحنابلة ـ أعظم من أتباعه . والقاضي أبوبكر بن الباقلاني لما كان أقربهم إلى ذلك كان أعظم عندهم من غيره» .

وقال ابن تيمية في موضع آخر من الفتاوي[١١] : «والباقلاني أكثر إثباتا بعد الأشعري في الإبانة ، وبعد الباقلاني ابن فورك فإنه أثبت بعض ما في القرآن» .

١٠ ـ ذكر ابن عساكر في تبيين كذب المفتري[١٢] : «أن أباالفضل التميمي الحنبلي حضر يوم وفاة الباقلاني العزاء حافيا مع إخوته وأصحابه، وأمر أن ينادى بين يدي جنازته : هذا ناصر السنة والدين ، هذا إمام المسلمين ، هذا الذي كان يذب عن الشريعة ألسنة المخالفين . هذا الذي صنف سبعين ألف ورقة رداً على الملحدين . وقعد للعزاء مع أصحابه ثلاثة أيام ، فلم يبرح ، وكان يزور تربته كل يوم جمعة في الدار» .

١١ ـ رثاه طائفة من الشعراء[١٣] ومن ذلك :

---

(٩) الفتاوي : ٥/٩٨ .
(١٠) الفتاوي : ٤/١٧ .
(١١) الفتاوي : ٦/٥٢ .
(١٢) تبيين كذب المفتري : ص ٢٢١ .
(١٣) تبيين كذب المفتري : ص ٢٢٣ ، ترتيب المدارك : ٧/٤٩ .

أنظر إلى جبل تمشي الرجال به　　وانظر إلى القبر مايحوي من الصلف
وانظر إلى صارم الاسلام منغمداً　　وانظر إلى درة الاسلام في الصدف

هذا غيض من فيض ذكرته ليدل على العديد من كلمات الثناء التي كان الباقلاني أهلاً لها ، والتي لو سطرتها كلها في هذا الفصل لناء عن اتساعها وستتضح منزلته بين العلماء بصورة أبهى وأجلى عند ذكر مصنفاته ومناظراته ، فهي خير شاهد له على منزلته العالية ومرتبته الباهرة.

المطعون التي قيلت فيه :

الباقلاني ـ رحمه الله ـ كسائر الناس يوجد من يُعجب به فيثني عليه ، ويوجد من يبغضه أو لا يوافقه فيطعن فيه . وسننقل بعض ما قيل فيه محاولاً بيان وجهه من الصحة وعدمها . فكل يؤخذ منه ويرد عليه إلا الرسول ﷺ ، الذي لم تثبت العصمة لأحد من أمته بعده إلا لمجموعها . وممن طعن فيه :

١ ـ أبوحامد الاسفرائيني الفقيه الشافعي الكبير القدر المتوفى سنة ٤٠٦هـ.

نقل السيد أحمد صقر عن فتاوي ابن تيمية في مقدمة كتاب «إعجاز القرآن»[١٤] للباقلاني : أن أباحامد الاسفرائيني كان ينهى أصحابه عن الكلام ، وعن الدخول على الباقلاني . وكان يقول : إنه مبتدع يدعو الناس إلى الضلالة . وقال : إنه كان أبوحامد إذا سعى إلى الجمعة من قطيعة الكرخ إلى جامع المنصور يدخل الرباط المعروف بالروزي ، ويقول لمن حضر : اشهدوا عليَّ بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، كما قاله أحمد بن حنبل ، لا كما يقوله الباقلاني ، وتكرر ذلك منه في جمعات وكان يقول : أنا بريء من مذهب الباقلاني وعقيدته .

---

(١٤) إعجاز القرآن للباقلاني ص ٥٣ ، وعزاه للفتاوي : ٥/٢٣٩ ولم أجده فيها .

والناظر في هذا الكلام قد يفهم منه أن الباقلاني يقول بأن كلام الله مخلوق مطلقاً . وهذا مناف لما عرف من مذهبه . فالباقلاني يقول بأن الكلام النفسي صفة من صفات الله ـ سبحانه ـ غير مخلوق . وأما القرآن المكتوب في المصاحف مخلوق ، ولهذا نسب الشيخ أبوحامد الباقلاني للابتداع ، ونهى عن الدخول عليه ، والكلام معه لأجل هذه البدعة . وأبوحامد معروف بشدة الانكار على أصحاب الكلام عموما والأشاعرة والباقلاني خصوصا . وكان الباقلاني ـ رحمه الله ـ يخرج إلى السوق متبرقعاً خشية من الشيخ أبي حامد لهيبته وعلو منزلته .

وهذا الطعن من أبي حامد ووصفه للباقلاني بالابتداع مع التحذير من الدخول عليه فيه تطرف في الإنكار . وهو أعظم الطعون تأثيراً ، نظراً لأنه من كبار علماء المسلمين في زمانه ، الذين لهم أهمية ووزن علمي .

٢ ـ أبوحيان التوحيدي المتوفى سنة ٤١٤هـ .

يقول في كتابه «الامتاع والمؤانسة»[١٥] عن الباقلاني : «إنه يزعم أنه ينصر السنة ، ويفحم المعتزلة ، وينشر الرواية ، وهو في أضعاف ذلك على مذهب الخرميّة ، وطرائق الملحدة» .

ونقدم على نقض هذا الكلام لمحة عن حال أبي حيان حتى يعرف أنه ممن تقبل شهادته أو ممن ترد .

يقول ياقوت الحموي في معجم الأدباء[١٦] : «كان أبوحيان مجبولاً على الغرام بثلب الكرام» .

---

(١٥) الامتاع والمؤانسة : ١٤٣/١ .
(١٦) معجم الأدباء : ١٨٦/٦ .

ونقل ابن السبكي في طبقاته عن الذهبي قوله[١٧] : «كان أبوحيان سيئ الاعتقاد ، وكان كذابا قليل الدين والورع عن القذف ، والمجاهرة بالبهتان ، والقدح في الشريعة ، وكفاه ما كان يلصقه بأعلام الصحابة من القبائح ، ويضيف إلى السلف الصالح من الفضائح» .

ونقل الذهبي عن أحد العلماء أنه قال : «لم أزل أرى أباحيان التوحيدي في زمرة أهل الفضل حتى صنع رسالة منسوبة إلى أبي بكر وعمر. وقال : إنهما راسلا بها عليا . قاصداً بذلك الطعن على الصدر الأول».

ونقل طاش كبرى زادة في كتابه مفتاح السعادة[١٨] عن ابن الجوزي قوله : «زنادقة الاسلام ثلاثة : ابن الراوندي والتوحيدي وأبوالعلاء المعري ، وشرهم على الاسلام التوحيدي ، لأنهما صرحا ولم يصرح» .

وما نقلته من الكلام في أبي حيان التوحيدي يجعله مردود الشهادة . فمن يتجرأ على الصحابة وسلف الأمة لا يردعه دينه عن الوقوع فيمن هم دونهم . ومن وصف بالزندقة ، فإن كان كما وصف فقد خرج من الدين ، ولا يقبل قوله في أحد .

وما وصف به التوحيدي الباقلاني ليس بغريب ولا عجيب إذا علمنا أنه وقع في صحابة رسول الله ، وفي كبار علماء زمانه ورعاً وفضلاً ، فقد وقع في العالم الجليل أبى القاسم الداركي شيخ فقهاء الشافعية المتوفى سنة ٣٧٥هـ . وهو من الفضل والورع والوقار مما لا يخفى على أحد ، حتى عده بعضهم أنه المجدد على رأس المائة الرابعة . فقال التوحيدي فيه : «أما الداركي فقد اتخذ الشهادة مكسبا ، وهو يأكل الدنيا بالدين ، ويغلب عليه اللواط ، ولا يرجع إلى ثقة وأمانة ، وهو خبيث قليل اليقين»[١٩] .

---

(١٧) طبقات ابن السبكي : ٣/٤ .
(١٨) مفتاح السعادة : ١٨٨/١ .
(١٩) الامتاع والمؤانسة : ١٤٢/١ .

ورمى جميع المتكلمين بقلة الدين فقال : «ولم أر متكلما في مدة عمره بكى خشية ، أو دمعت عينه خوفا ، أو أقلع عن كبيرة رغبة ، يتناظرون مستهزئين ويتحاسدون متعصبين ، ويتلاقون متخادعين ، ويصنفون متحاملين ، جذّ الله عروقهم ، واستأصل شأفتهم ، وأراح البلاد والعباد منهم ، فقد عظمت البلوى بهم ، وعظمت آفاتهم على صغار الناس وكبارهم ، ودب داؤهم ، وعسر دواؤهم ، وأرجو أن لا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متضعضعا ، وساكنه متجعجعا» .

أفبعد هذا يقبل لأبي حيان قول ؟ لا أظن أحداً يعلم حاله حق العلم يصدقه فيما يقول .

وكتب الباقلاني كلها دليل ساطع على عظم فريته على الباقلاني .

فالخرمية التي اتُهم بها الباقلاني فرقة مبتدعة ، لا يعدها أحد من مؤرخي الفرق من زمرة المسلمين ، لأنها تستحل كل محرم ، وتذهب إلى شركة الناس جميعا في الأموال والنساء ، ويجتمع رجالها ونساؤها في ليال مخصوصة يقضونها في احتساء الخمر والرقص ، ثم يطفئون الأنوار ، ويعكف كل واحد منهم على المرأة التي اتفق جلوسها بجانبه . ويدينون بألوهية بابك الخرمي . ولا أدري كيف يكون الباقلاني من هذه الفرقة ويخفي أمره على جميع الناس عدا أباحيان . وكيف يتركه حساده المتربصين به ، ولا يرفعون أمره للسلطان فيهدر دمه ويصلبه كما فعل ببابك الخرمي . ففرية أبي حيان على الباقلاني فرية مفضوحة ، لا تستحق كل هذا الاهتمام والرد .

وأما الدوافع على فعل أبى حيان هذا – فيما أظن – هو إشباع نهمه في نهش أعراض المسلمين الذي فرضته عليه سجيته . فهو متأس بالحطيئة الذي لا ينطق لسانه إلا بهجاء الناس ، فلما لم يجد من يهجوه هجا نفسه .

وقد تكون أسباب لوقوع اختياره للمتكلمين عموما والقاضي الباقلاني خصوصا . ولعل منها بغضه لعلم الكلام والمتكلمين . أو يكون فعله هذا انتصاراً لأستاذه أبي سليمان المنطقي الذي يعادي القاضي الباقلاني . والله أعلم .

٣ ـ أبوعلي الحسن بن علي بن ابراهيم الأهوازي المتوفى ٤٤٦هـ . ألف الأهوازي كتابا في مثالب أبي الحسن الأشعري خصوصا وأصحابه عموما ورد عليه ابن عساكر بكتابه «تبيين كذب المفتري» وممن ناله طعن الأهوازي القاضي الباقلاني ، فقال ابن عساكر في تبيين كذب المفتري[٢٠] وهو ينقل طعن الأهوازي على الباقلاني ويرد عليه : «وأما ما ذكره في حق القاضي أبي بكر الباقلاني ـ رحمه الله ـ من أنه كان أجير الفامي ، وأنه إنما ارتفع قدره بمداخلة السلاطين لا بالعلم ، فهو عين الجهل والتعامي ، وهل ينكر فضل القاضي في العلم والفهم من شم أدنى شمة من العلم ؟ فتصانيفه في الخلق مبثوثة ، وعلومه عنه مستفادة موروثة ، وقد كان يدرس المدة الطويلة في دار السلام ، ويصنف الكتب الجليلة في قواعد الاسلام ، فقوله في حقه قول من لا يتحاشى من الكذب» .

وتعليق ابن عساكر على طعن الأهوازي كاف في الجواب إلا إني أضيف أن الأهوازي مثل التوحيدي مردود الشهادة لعدم تزكية أهل العلم له من محدثين وغيرهم . ويكفيه قبحاً تجرؤه على وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ .

قال عنه تلميذه الخطيب البغدادي : أبوعلي الأهوازي كذّاب في الحديث والقرآن جميعا » ، وقال عنه ابن العماد الحنبلي : «الأهوازي ضعيف» .

---

(٢٠) تبيين كذب المفتري : ص ٣٩٨ .

وذكر ابن عساكر في تبيين كذب المفتري[٢١] أن الأهوازي كان سالمياً مشبِّها مجسما حشوياً ، ألف كتابا سماه «البيان في شرح عقود أهل الإيمان» شحنه بأحاديث الصفات ، ومن اطلع على ما فيه من الآفات ، ورأى ما فيه من الأحاديث الموضوعة ، والروايات المستنكرة المدفوعة ، والأخبار الواهية الضعيفة ، والمعاني المتنافية السخيفة ، كحديث ركوب الجمل وهو : «رأيت ربي يوم عرفة بعرفات على جمل أحمر عليه إزاران وهو يقول : قد سمحت قد غفرت إلا المظالم» . وحديث عرق الخيل ، وهو : «إن الله - تعالى لما أراد أن يخلق نفسه خلق الخيل فأجراها حتى عرقت ، ثم خلق نفسه من ذلك العرق» قضى عليه في اعتقاده بالويل .

والسالمية التي ينتمي لها الأهوازي تقول : «إن الله سبحانه يرى في صورة آدمي» ويعتقدون أن الميت يأكل في قبره ويشرب . وأن الله سبحانه يقرأ القرآن على لسان كل قارئ .

ومن هذا حاله كيف يقبل قوله في علماء المسلمين ؟

٤ - ابن حزم أبومحمد علي بن أحمد المتوفى سنة ٤٥٦هـ . نسب له أقوالاً معظمها لم يقلها الباقلاني ، ولا توجد في كتبه ، ومن ذلك :

(أ) قال في كتابه «الدرة فيما يجب اعتقاده»[٢٢] : «قال الباقلاني : إن جميع المعاصي جائزة من جميع الأنبياء حاش الكذب في البلاغ فقط» .

والذي وجدته في كتابه «التقريب والارشاد»[٢٣] موضوع التحقيق في هذا الكتاب أنه جوَّز عليه التورية والمعاريض في غير البلاغ إذا احتاج إليهما ، وجوَّز السهو والنسيان والمعاصي فيما يخصه من الفرائض» ووضح

---

(٢١) تبيين كذب المفتري ص ٣٦٩ .

(٢٢) الدرة فيما يجب اعتقاده ص ٣٧٩ .

(٢٣) التقريب والارشاد ص٤٢٨ من هذا المجلد

إمـام الحـرمين في البـرهان[٢٤] قـول البـاقـلاني فنسب له القـول بامـتنا ع الفـواحش والموبقـات والأفـعـال المعدودة من الكبـائر ، وحـصـر الخـلاف في الصغائر ، وارتضى قول الباقلاني . ونقل الشوكاني في إرشاد الفحول[٢٥] عن الباقلاني أنه نقل الاجما ع على عصمة الأنبياء بعد النبوة من الكبائر . ونقل الآمدي في الإحكام[٢٦] عن الباقلاني مثل ما نقل الشوكاني . وبهذا يظهر مدى التجني في النقل من ابن حزم على أبي بكر الباقلاني .

(ب) قال ابن حزم في الدرة[٢٧] : «وما قال أحد من أهل الاسلام أن الإيمان عقد بالقلب دون نطق باللسان إلا طائفة من أهل البدع والشذوذ كجهم بن صفوان وأتباعه وابن الباقلاني وابن فورك ، ومن وافقهم» .

والذي وجدته في كتابه الانصاف[٢٨] : «واعلم أننا لا ننكر أن نطلق القول بأن الإيمان عقد بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالأركان على ما جاء في الأثر ، لأنه إنما أراد ﷺ بذلك أن يخبر عن حقيقة الإيمان الذي ينفع في الدنيا والآخرة» . ولكن الباقلاني في كتابه التمهيد[٢٩] عرف الإيمان بأنه التصديق بالله تعالى ، وهو موجود في القلب . ثم بين أن هذا هو الإيمان في اللغة ، وهو على أصله يرى أن المشرع لم يغيِّر معاني الكلمات في اللغة إلى الشرع . فأجمل في التمهيد الكلام مما حدا بابن حزم وغيره إلى نسبة الباقلاني للإرجاء بدون بيانه المراد بالإرجاء في كتابه الفصل[٣٠] : حيث قال : «ذهبت طوائف من الخوارج وطوائف من المعتزلة وطوائف من المرجئة

---

(٢٤) البرهان : ٤٨٣/١ .
(٢٥) ارشاد الفحول : ص ٣٣ .
(٢٦) الأحكام للآمدي : ١٧٠/١ .
(٢٧) الدرة فيما يجب اعتقاده ص ٣٢٩ .
(٢٨) الانصاف : ص ٨٦ .
(٢٩) التمهيد للباقلاني ص ٣٨٨ .
(٣٠) الفصل لابن حزم : ١٦٣/٤ .

منهم محمد بن الطيب الباقلاني ومن تبعه» والأمانة العلمية تقتضى أن يفصل مقالة الباقلاني حتى لا يظن ظان أنه يقول : «لا تضر مع الإيمان معصية» كما يقول جهم وغيره .

(جـ) قال ابن حزم في الفصل[٣١] بعد أن ذكر الأشاعرة وأنّ ابن الباقلاني كبيرهم : «فرقة مبتدعة تزعم أن محمداً ﷺ ليس هو الآن رسول الله ، ولكن كان رسول الله . وهذا قول ذهب إليه الأشعرية ، وهذه مقالة خبيثة مخالفة لله تعالى ورسوله ، ولما أجمع عليه أهل الاسلام ونعوذ بالله من هذا القول ، فإنه كفر صراح» .

والذي وجدته في الانصاف[٣٢] للباقلاني : «ويجب أن يعلم أن نبوات الأنبياء صلوات الله عليهم لا تبطل ولا تنخرم بخروجهم عن الدنيا ، وانتقالهم إلى دار الآخرة ، بل حكمهم في حال خروجهم من الدنيا كحكمهم في حالة نومهم ، وحالة اشتغالهم ، إما بأكل أو شرب أو قضاء وطر» ففرية ابن حزم هذه وضحت بهذا النقل وضوح الشمس .

وقد كذّب نسبة هذا القول للأشاعرة عموما أبوالقاسم القشيري في رسالته لأهل العراق التى أرسلها من خراسان وشرح فيها ما نال الأشاعرة وأهل السنة من البلاء ، ونفى أن يكون هذا القول وقع من أحد من الأشاعرة في مجلس مناظرة ، ولا وجد في كتاب لهم ، والرسالة بطولها نقلها ابن السبكي في طبقاته[٣٣] .

(د) يقول ابن حزم في كتابه الفصل[٣٤] : «ذهبت طوائف من الخوارج وطوائف من المعتزلة وطوائف من المرجئة منهم محمد بن الطيب

---

(٣١) الفصل : ٨٨/١ .
(٣٢) الانصاف : ص ٩٥ .
(٣٣) طبقات الشافعية لابن السبكي : ٢٧٦/٢ .
(٣٤) الفصل : ١٦٣/٤ .

الباقلاني ، وجميع الرافضة من الشيعة إلى أنه لا يجوز إمامة من يوجد في الناس أفضل منه» .

والذي وجدته في كتابه التمهيد[٣٥] قوله : فإن قال قائل : خبرونا ما صفة الإمام المعقود له عندكم ؟ قيل لهم : يجب أن يكون على أوصاف :

منها : أن يكون قرشياً من الصميم .

ومنها : أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين .

ومنها : أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب ، وتدبير الجيوش والسرايا ، وسد الثغور ، وحماية البيضة ، وحفظ الأمة ، والانتقام من ظالمها ، والأخذ لمظلومها ، وما يتعلق به من مصالحها .

ومنها : أن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هوادة في إقامة الحدود ، ولا جزع لضرب الرقاب .

ومنها : أن يكون أمثلهم في العلم ، وسائر هذه الأبواب التي يمكن التفاضل فيها إلا أن يمنع عارض من إقامة الأفضل فيسوغ نصب المفضول» . ثم أقام الأدلة على كل ما قاله فقال :

«وأما ما يدل على جواز العقد للمفضول وترك الأفضل لخوف الفتنة والتهارج فهو أن الإمام ينصب لدفع العدو وحماية البيضة ، وسد الخلل ، وإقامة الحدود ، واستخراج الحقوق ، فإذا خيف بإقامة أفضلهم الهرج والفساد والتغالب وترك الطاعة ، واختلاف السيوف ، وتعطيل الأحكام والحقوق ، وطمع عدو المسلمين في اهتضامهم ، وتوهين أمرهم ، صار ذلك عذراً واضحاً في العدول عن الفاضل إلى المفضول .

---

(٣٥) التمهيد للباقلاني ص ٤٧١ ـ ٤٧٥ .

ويدل على ذلك أيضا عِلْمُ عمر ـ رضي الله عنه ـ وسائر الأمة والصحابة بأن في الستة فاضلاً ومفضولا ، وقد أجاز العقد لكل واحد منهم إذا أدى إلى صلاحهم وجمع كلمتهم من غير إنكار أحد على عمر ذلك» .

وفريته على الباقلاني خاصة والأشاعرة عموما وضحت بهذا النقل .

(هـ) قال ابن حزم في كتابه الفصل(٣٦) «قال الأشاعرة في كتبهم : الروح تنقل عند خروجها من الجسم إلى جسم آخر ، هكذا نص الباقلاني في أحد كتبه ، وأظنه الرسالة المعروفة بالحرة» .

والذي وجدته في الانصاف(٣٧) للباقلاني . والذي جزم السيد أحمد صقر في مقدمة إعجاز القرآن أنه كتاب «الحرة» «ويجب أن يعلم أن كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر ، وسؤال منكر ونكير ، ورد الروح إلى الميت عند السؤال ، ونصب الصراط والميزان والحوض والشفاعة للعصاة من المؤمنين ، كل ذلك حق وصدق» . فأثبت رجوع الروح للميت .

ثم هذا المذهب لم أجد من نسبه لأحد من الأشاعرة ، ولكن نسب هذا المذهب للقائلين بالتناسخ وهم السمنية وطائفة من الفلاسفة مثل سقراط وأفلاطون ، ونسب للمانوية وبعض اليهود . وعرف في دولة الاسلام عن السبئيَّة ، الذين قالوا : إن عليا حلت روح الإله فيه ، وعن البيانية والجناحية والخطابية والراوندية من الروافض الحلولية . ونسب لبعض القدرية كأحمد ابن خابط ومن تابعه . وينظر في ذلك الفرق بين الفرق للبغدادي(٣٨) .

---

(٣٦) الفصل : ٤/٢١٦ .

(٣٧) الانصاف للباقلاني ص ٧٨ .

(٣٨) الفرق بين الفرق ص ٢٧٠ ـ ٢٧٦ .

(و) يقول ابن حزم في كتابه الفصل[٣٩] : ومن شنعهم ـ يعني الأشاعرة ـ قول هذا الباقلاني في كتابه المعروف بالانتصار لنقل القرآن : «إن تقسيم آيات القرآن وترتيب مواضع سوره شئ فعله الناس ، وليس من عند الله ، ولا من أمر رسول الله ﷺ» .

والموجود في مخطوطة الانتصار اللوحة الرابعة : «ترتيب الآيات أمر واجب ، وحكم لازم ، فقد كان جبريل يقول : ضعوا آية كذا في موضع كذا ، وأن ترتيبه ونظمه ثابت على ما نظمه الله تعالى ورتبه عليه رسوله من أي السور ، لم يقدم من ذلك مؤخرا ، ولا أخر منه مقدما ، وإن الأمة ضبطت عن النبي ﷺ ترتيب آى كل سورة ومواضعها ، وعرفت مواقعها ، كما ضبطت منه نفس القراءات ، وأنه يمكن أن يكون الرسول ﷺ قد رتب سوره على ما انطوى عليه مصحف عثمان ، ويمكن أن يكون قد وكل ذلك إلى الأمة بعده ، ولم يتول ذلك بنفسه ، وأن هذا القول الثاني أقرب وأشبه أن يكون حقاً» .

فالباقلاني يرى أن ترتيب الآيات في السور توقيفى من الرسول ﷺ من غير شك . ونقل الاجماع على ذلك الزركشي في البرهان ، وحكاه السيوطي في الاتقان[٤٠] وإنما وقع الخلاف في ترتيب السور . فذكر السيوطي على أن جمهور العلماء على أنه اجتهاد من الصحابة ، ولذا اختلفت مصاحف الصحابة في ترتيبها ، وقد ذكر السيوطي في الاتقان[٤١] وجه الاختلاف بين مصاحف الصحابة في الترتيب ، وبيّن أن للقاضي الباقلاني فيها قولان .

---

(٣٩) الفصل : ٤١١/٤ .
(٤٠) الاتقان للسيوطي : ٦٠/١ .
(٤١) الاتقان : ٦٢/١ .

وأقول : ما مبرر التشنيع على إمام اختار قولاً قال به معظم علماء الأمة ، وله على ذلك أدلة مقنعة ؟ .

(ز) نقل ابن حزم في الفصل[٤٢] عن الباقلاني أنه يقول : «جائز أن يكون في هذه الأمة من هو أفضل من رسول الله ﷺ» .

والذي وجدته في التمهيد[٤٣] للباقلاني في معرض الرد على البراهمة الجاحدين للرسل : «ثم يقال لهم : ما أنكرتم على من قال من مثبتي نبوة الرسل أن الله تعالى ليس يفضل أحد الشخصين على الآخر المجانس له ابتداء ، ولا لأجل جنسه ، ولكن لأجل أنه مستحق للتفضيل بالرسالة وغيرها بعلمه والاخلاص في الاجتهاد ... فيكون التفضيل بالرسالة إذا أراد الله سبحانه إرسال بعض عباده إلى باقيهم ، لأنه أفضلهم وأكثرهم عملاً» .

ويقول الإيجي في المواقف[٤٤] : «وأفضل الناس بعد رسول الله هو عندنا ـ يعني الأشاعرة ـ وعند أكثر قدماء المعتزلة أبوبكر الصديق» .

وابن حزم لم يبين أين وجد ما نقله حتى تُعلم صحته من سقمه ، مع أن ما وجدناه في التمهيد والمواقف يخالفه ، فيغلب على الظن أن ما نقله ابن حزم هو وهمٌ أو تجني دفعته إليه سجيَّته . والله أعلم .

(ح) يقول ابن حزم في الفصل[٤٥] : «ومن العجيب أن هذا النذل الباقلاني قطع بأن داود خالف الاجماع في قوله بإبطال القياس . أفلا يستحي هذا الجاهل من أن يصف العلماء بصفته مع عظيم جهله ؟ ولكن من يضلل الله فلا هادي له» .

---

(٤٢) الفصل : ٥/٢٠ .

(٤٣) التمهيد للباقلاني ص ١٢٩ .

(٤٤) المواقف : ص ٤٠٧ .

(٤٥) الفصل : ٤/٢٢٥ .

ولعل هذا هو السر في هجوم ابن حزم على الباقلاني على الخصوص والأشاعرة على العموم . ولكن الأمر لم يقف على الأشاعرة والباقلاني ، فالسب والشتم والطعن لم يفلت فيه من لسان ابن حزم إلا النادر من علماء الأمة . وقد بين العلماء حاله ، وحذروا من النظر في كتبه ، ومن ذلك :

١ ـ قال ابن السبكي في طبقاته عن كتاب الفصل : «كتابه هذا من أشهر كتبه ، وما برح المحققون من أصحابنا ينهون عن النظر فيه لما فيه من الازدراء بأهل السنة» .

٢ ـ قال ابن العماد في شذرات الذهب(٤٦) : كان ابن حزم كثير الوقوع في العلماء المتقدمين لا يكاد يسلم أحد من لسانه ، فنفرت منه القلوب ، واستهدف الفقهاء وقته ، فتمالؤا على بغضه ، وردوا قوله ، وأجمعوا على تضليله ، وشنعوا عليه ، وحذروا سلاطينهم من فتنته ، ونهوا عوامهم عن الدنو منه ، والأخذ عنه ، فأقصته الملوك وشردته عن بلاده . ونقل عن «العريف» قوله المشهور : «كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين» .

٣ ـ نقل سعيد الأفغاني في كتابه ابن حزم الاندلسي(٤٧) عن أبي بكر ابن العربي أنه قال : «نشأ ابن حزم وتعلق بمذهب الشافعي ، ثم انتسب إلى داود ، ثم خلع الكل ، واستقل بنفسه ، وزعم أنه إمام الأئمة ، يضع ويرفع ، ويحكم ويشرع ، وينسب إلى دين الله ما ليس منه ، ويقول عن العلماء مالم يقولوا ، تنفيرا للقلوب عنهم» .

٤ ـ قال شيخ الاسلام ابن تيمية في الفتاوي(٤٨) : «ابن حزم خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صرفه عن موافقة أهل

---

(٤٦) شذرات الذهب : ٣٠٠/٣ .
(٤٧) ابن حزم الأندلسي ص ١٤٠ .
(٤٨) فتاوي ابن تيمية : ١٩/٤ .

الحديث في معاني مذهبهم ... إلى أن قال : مضموما إلى ذلك كلامه من الوقيعة في الأكابر ، والاسراف في نفي المعاني ، ودعوى متابعة الظواهر» .

٥ ـ نقل الشوكاني في إرشاد الفحول[٤٩] عن شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ أنه وصف ابن حزم بالمكابرة ، لأنه أنكر حجية مفهوم الموافقة .

ولعل من أسباب افتراءات ابن حزم على الباقلاني موقفه من أهل الظاهر . فقد نقل إمام الحرمين في البرهان[٥٠] قول الباقلاني في أهل الظاهر وهو : «وهؤلاء داود وطائفة من أصحابه ، وقد قال القاضي لا يعتد بخلاف هؤلاء ، ولا ينخرق الاجماع بخروجهم عنه ، وليسوا معدودين من علماء الشريعة» .

وقال أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع[٥١] : «كان أبوبكر الباقلاني يقول : نحن نفسق نفاة القياس ، فإنهم مخالفون إجماع الصحابة بنفي القياس» .

وقال العطار في حاشيته على شرح جمع الجوامع[٥٢] : «قال حبر الأصول أبوبكر الباقلاني : «إني لا أعدهم من علماء الأمة ، ولا أبالي بخلافهم ولا وفاقهم» .

٥ ـ وممن طعن في الباقلاني الدكتور عبدالرحمن بدوي المعاصر . ذكر في كتابه «مذاهب الاسلاميين» : «إن الباقلاني لم يستعمل اصطلاحات أهل المنطق ، ثم علل ذلك بأنه راجع إلى قلة بضاعته إن لم يكن جهله التام بالفلسفة الأرسطية بخاصة ، والفلسفة اليونانية بعامة»[٥٣] .

---

(٤٩) إرشاد الفحول ص ١٧٩ .

(٥٠) البرهان : ٢/٧٨٤ .

(٥١) شرح اللمع : ٢/٦٨٥ .

(٥٢) حاشية العطار على جمع الجوامع : ٢/٢٢١ .

(٥٣) مذاهب الاسلاميين : ١/٥٩٨ .

وهذا الكلام من تطاول الأقزام على العمالقة . فالباقلاني له كتب في نقض المنطق الارسطوطاليسي ، وليس هو الوحيد في ذلك ، فقد سلك هذا المسلك شيخ الاسلام ابن تيمية ، وألف في ذلك كتابين هما : «نقض المنطق» طبع بعناية الشيخ محمد حامد الفقي . وكتابه «الرد على المنطقيين» طبع برعاية إدارة ترجمان السنة في باكستان . وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»[٥٤] «أن أبابكر بن العربي وضع قانوناً مبنيا على طريقة القاضي أبي بكر الباقلاني» وذكر ابن القيم في كتابه «مفتاح دار السعادة»[٥٥] في معرض نقض المنطق : «وقفت على رد متكلمي الاسلام عليه ، وتبيين فساده وتناقضه من أهل الكلام والعربية كالقاضي أبي بكر بن الطيب ، والقاضي عبدالجبار والجبائي وابنه وأبي المعالي ، وخلق لا يحصون كثرة» .

فشيخ الإسلام ابن تيمية ذكر أن له طريقة تنسب إليه . وابن القيم نقل أنه نقض المنطق الارسطوطاليسي ، وكيف يمكنه نقضه بدون علمه بدقائقه ؟

هذا ما وجدته مما قيل في الباقلاني مدحاً وثناء ، وطعنا وذما . فما ورد مفصلاً مبرراً وظهر لنا غيره أجبنا عنه بما وجدناه في كتبه أو كتب أصحابه ، وحكمت على ما قيل بالرد مع ذكر الدليل على فساد مانسب إليه ، لأنه يجب على المسلم أن يذب عن أعراض المسلمين مااستطاع لذلك سبيلا .

والذي ظهر لي أن طعن ابن حزم ، وأبوحيان التوحيدي ، وأبوعلي الأهوازي ، والدكتور عبدالرحمن بدوي كله باطل بل فيه افتراء متعمد من بعضهم لعدم الأمانة في النقل عنه . ويلتمس العذر لبعضهم بالجهل في حقيقة ما عليه الباقلاني .

---

(٥٤) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول : ٥٣/١ .

(٥٥) مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ١٧١ .

وأما ما ذكره شيخ الشافعية أبوحامد الاسفرائيني في نقده للباقلاني ووصفه بالابتداع وتبرؤه من معتقده . فهي مسألة وافق فيها أبوبكر الباقلاني عامة الأشاعرة بناء على تقسيمهم الكلام إلى نفسي وإلى صوت وحرف . بل هي أعظم مسألة خالف فيها الأشاعرة طريقة السلف . وللاسفرائيني حق في إنكاره على من يخالفه . ولكن قد لا يكون الحق معه في الأسلوب الذي اختاره وما من عالم من علماء الأمة إلا وله وعليه ، لعدم ثبوت العصمة لأحد من البشر عدا رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم .

المبحث التاسع

مناظراته

ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك[1] أن أبا عبدالله الأزدي قال : «كان الملك عضد الدولة يحب العلماء ، وكان مجلسه يحتوي منهم على عدد عظيم من كل فن ، وأكثرهم الفقهاء المتكلمون ، وكان يعقد لهم مجالس للمناظرة . وكان قاضي قضاته ـ بشر بن الحسين ـ معتزلياً فقال له : عضد الدولة يوماً : هذا المجلس عامر بالعلماء ، إلا إني لا أرى فيه قاعداً من أهل الإثبات ـ يعني أهل الحديث ـ ينصر مذهبه . فقال له قاضيه : إنما هم أصحاب تقليد ورواية ، يروون الخبر وضده ، ويعتقدونهما جميعا ، ولا أعرف منهم أحداً يقوم بهذا الأمر ، ثم أقبل يمدح المعتزلة .

فقال له عضد الدولة : محال أن يخلو مذهب طبق الأرض من ناصر له، فانظر أي موضع فيه مناظر نكتب له ويحضر مجلسنا ، فلما عزم عليه قال القاضي : أخبروني أن بالبصرة شيخا وشابا : الشيخ يعرف بأبي الحسن الباهلي ، وفي رواية أبي بكر بن مجاهد ، والشاب يعرف بالباقلاني . فكتب الملك من حضرته يومئذ بشيراز إلى عامله بالبصرة ليبعثهما إليه ، وأرسل مالاً لنفقتهما من طيب ماله .

فلما وصل الكتاب إليهما . قال الشيخ وبعض أصحابه : «هؤلاء القوم كفرة فسقه ـ لأن بني بويه من الديلم روافض ـ لا يحل لنا أن نطأ بسطهم ، وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم ، ولو كان خالصاً لله لنهضت» .

---

(١) ترتيب المدارك : ٥١/٧ .

قال القاضي : فقلت لهم : كذا قال ابن كلاب والمحاسبي ومن في عصرهم عن المأمون إنه فاسق لا نحضر مجلسه حتى ساق الامام أحمد بن حنبل إلى طرسوس وجرى عليه بعده ماعُرف ، ولو ناظروه لكفوه هذا الأمر ، وتبيّن له ما هم عليه من الحجة ، وأنت - أيضا - أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجري على الفقهاء ما جرى على الإمام أحمد ، ويقولون بخلق القرآن ونفي الرؤية . وها أنا خارج إن لم تخرج . فقال الشيخ : إذ شرح الله صدرك لهذا فاخرج» .

فإذا السبب في إحضار الباقلاني إلى مجالس عضد الدولة هو مشاركته في المناظرات الدائرة في مجالسه ، والتي كانت قاصرة على علماء المعتزلة . ثم أرسل عضد الدولة الباقلاني إلى بلاد الروم في سفارة . وهناك عقد العديد من المناظرات .

والراغب في الاطلاع على مناظرات الباقلاني وما دار فيها يجدها في الكتب التالية : ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك - الجزء السابع - والكامل لابن الأثير وتبيين كذب المفتري لابن عساكر ، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي ، والبداية والنهاية لابن كثير ، وعيون المناظرات للسكوني ، وسير أعلام النبلاء للذهبي ، وطبقات الشافعية لابن السبكي ، وجمع حديثا محمد ابن عبد العزيز الخضيري مناظراته في بلاد الروم في رسالة سماها «الباقلانية» .

ومناظرات الباقلاني تنقسم إلى قسمين :

فالقسم الأول هو الذي عقده مع المعتزلة وغيرهم في مجالس عضد الدولة وغيرها وهو كثير جداً يصعب حصره .

والقسم الآخر هو ما عقده في بلاد الروم أثناء سفارته إليها ، وهو ممكن الحصر ، نظراً لقصر المدة التي أقامها عندهم .

أما مناظراته في بلاد الروم فمواضيعها كما يلي :

١ ـ قصة الإفك . حاولوا فيها التشنيع على الرسول ﷺ ، وألزمهم فيها بما نسب لمريم ابنة عمران . وقد ذكرتها في مبحث صفاته كدليل على فطنته وحدة ذكائه .

٢ ـ سؤال البطرك الأعظم عن أهله وولده ، لإلزامهم بنفي الولد عن الله ، وقد ذكرتها في مبحث صفاته ـ أيضا ـ كدليل على فطنته .

٣ ـ انشقاق القمر ومحاولة تكذيبهم لهذه الاية . وقد ألزمهم بالقول بها بنزول المائدة وبرؤية الكسوف في موضع دون موضع .

٤ ـ قول النصارى في عيسى عليه السلام إنه ابن الله اعتماداً على إحيائه الموتى ، وإبرائه الأكمه والأبرص . وبين لهم أنه عبدالله ورسوله ، وأن ما ظهر على يديه هو بفعل الله سبحانه وتعالى .

٥ ـ قولهم باتحاد اللاهوت بالناسوت .

أما مناظراته في مجالس عضد الدولة وغيرها في دولة بني بويه فلا حصر لها ، ونذكر منها :

١ ـ قصته مع *ابن المعلم المعتزلي* لما وصف القاضي ـ رحمه الله ـ بأنه شيطان .. ذكرتها في مبحث صفاته ، دليلا على فطنته وسرعة بديهته .

٢ ـ *التكليف بما لا يطاق* . حدثت مع الأحدب رئيس المعتزلة البغداديين ، وبرفقته عدد كبير من معتزلة البصرة منهم : أبواسحاق النصيبي . وانتهت المناظرة بميل الملك للقاضي الباقلاني .

٣ ـ مسألة *الرؤية* : أي رؤية الله يوم القيامة ، التي ينكرها المعتزلة ، وكانت بحضرة عضد الدولة ومعه أبواسحاق النصيبي .

٤ ـ *التنجيم* : وكانت مع أبي سليمان المنطقي ، وبحضور وزير عضد الدولة وابن الصوفي ، قبيل سفر القاضي إلى بلاد الروم . وانتهت بانقطاع أبي سليمان المنطقي .

٥ ـ *الاجتهاد* : حدثت مع شيخه أبي عبدالله بن مجاهد الطائي ، وبقيت إلى الفجر ، وظهر كلام القاضي الباقلاني على شيخه . وكانت في محضر حافل من العلماء في بيت أبي الفضل التميمي الحنبلي .

٦ ـ *ناظر أباسعيد الهاروني* ، وهي التي تحداه فيها أن يعيد كلامه ويعفيه من الجواب ولم توضح المصادر موضوع المناظرة .

٧ ـ *طلب مناظرة قاضي قضاة المعتزلة عبدالجبار بن أحمد* . فأرسل له أحد تلاميذه ، وهو أبوالقاسم البستي .

هذا ما استطعت الاشارة إليه من مناظراته ، والمناظرات تعتبر من أهم النشاط العلمي ، الذي لا تقل فائدته عن المصنفات .

المبحث العاشر

مؤلفــاته

لقد تنوعت مصنفات الباقلاني فشملت شتى أنواع العلوم اللغوية والدينية . وقد أحصى منها القاضي عياض في ترتيب المدارك[1] ما يزيد على خمسين مصنفاً بين كبير وصغير تناولت أصول الدين وأصول الفقه وأصول التفسير والفقه واللغة والجدل والسيرة والتاريخ . والذي بلغني أنه طبع منها خمسة فقط هي :

١ ـ *تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، المشهور بالتمهيد .*

ألفه للأمير صمصام الدولة بن عضد الدولة لما دفع والده به إلى القاضي ليؤدبه ، ويبين له فيه ما يعتقده أهل السنة ، والرد على أهل البدع والأهواء ، وغيرهم ، وخاصة المعتزلة . وقد بين فيه القاضي فساد عقائد هذه الطوائف، وذكر بعض فضائل الصحابة والخلفاء الراشدين الأربعة ، وقد طبع هذا الكتاب أربع طبعات ـ فيما أعلم ـ

إحداها بتحقيق محمد عبدالهادي أبوريدة ومحمود محمد الخضري طبع سنة ١٩٤٧م .

وثانيها بتحقيق الأب اليسوعي رتشرد يوسف مكارثي .

وثالثها بتحقيق عمادالدين أحمد . صدر سنة ١٩٨٧م .

ورابعها بتحقيق الشيخ محمد عبدالرزاق حمزة ، شيخ دار الحديث المكيـة .

---

(١) ترتيب المدارك : ٦٩/٧ .

قال سزكين في تاريخ التراث العربي[٢] : له شرح بعنوان «التسديد في شرح التمهيد» للقاضي عبدالجليل بن أبي بكر الربعي .

٢ ـ *الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به* .

ذكر الأستاذ السيد أحمد صقر في مقدمة إعجاز القرآن[٣] أن الكتاب المطبوع باسم الانصاف هو كتاب «رسالة الحرة» وقطع بذلك ، واعتمد فيما ذهب إليه على أمرين : الأول : قال الباقلاني في مقدمته : «قد وقفت على ما التمسته الحرة الفاضلة الدينة» . والثاني : إن القاضي عياض جامع كتب الباقلاني لم يذكر كتاب الانصاف في كتبه . وقد ورد باسم «رسالة الحرة» في الفصل[٤] ، وفي كتاب ابن القيم» اجتماع الجيوش الإسلامية . وطبع باسم الإنصاف مرتين : الأولى بتحقيق محمد زاهد الكوثري سنة ١٣٦٩هـ . والثانية بتحقيق عمادالدين أحمد حيدر سنة ١٩٨٦م ، وموضوعه في أصول الدين .

٣ ـ *إعجاز القرآن* : وهو في بيان وجوه الاعجاز في القرآن ، وخاصة بديع نظمه وبلاغته ، وما يحتويه من الأمور الغيبية سواء ما سيحدث ، أو ما حدث في العصور الغابرة ، وفيه مقارنة بينه وبين بعض الشعر والخطب . مع ذكر بعض مسائل علوم القرآن . وقد طبع في القاهرة على هامش كتاب الاتقان للسيوطي سنة ١٣١٥هـ ، وطبع مرة أخرى بتحقيق وتعليق السيد أحمد صقر سنة ١٩٥٤م بالقاهرة .

٤ ـ *كتاب الانتصار لصحة نقل القرآن والرد على من نحله الفساد بزيادة أو نقصان* . طبع بتحقيق الدكتور محمد سلاَّم مذكور سنة ١٩٧٣م .

---

(٢) تاريخ التراث العربي لسزكين ١/٤/٥٠ .

(٣) إعجاز القرآن ص ٤٥ .

(٤) الفصل لابن حزم : ٤/٢١٦ .

له مختصر بعنوان «نكت الانتصار» لأبي عبدالله الصيرفي بترتيب عبدالجليل ابن أبي بكر الصابوني الربعي على ما في تاريخ التراث لسزكين[٥] . نقل منه السيوطي في الاتقان في عدة مواضع وكذلك ابن حزم في الفصل .

٥ ـ كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر ، طبع بتحقيق الأب اليسوعي رتشرد يوسف المكارتي سنة ١٩٥٨ . وقد أحال عليه المصنف في كتابنا هذا .وذكره القاضي عياض باسم «الكرامات» . وفيما يلي كتبه التي لم تطبع :

٦ ـ هداية المسترشدين والمقنع في معرفة أصول الدين .

ذكر سزكين في تاريخ التراث ١/٤/٥٠ أنه يوجد منه قسم في مكتبة الأزهر في ٢٤٨ ورقة ، برقم ٢١ كلام . وذكر أنه يوجد له مختصر بعنوان «تخليص الكفاية من كتاب الهداية» لمحمد بن أبي الخطاب بن خليل الإشبيلي ، وله نسخة في جامع القيروان . ووصفه القاضي عياض في ترتيب المدارك بأنه كبير الحجم ، وذكره أبوالمظفر الاسفرائيني في التبصرة في أصول الدين[٦] ، وذكره الباقلاني في التمهيد .

٧ ـ كتاب نقض النقض على الهمذاني .

ذكره الاسفرائيني في التبصير ، وأشار إليه ابن تيمية في كتاب النبوات[٧] . وذكر أن عبدالجبار بن أحمد قاضي قضاة المعتزلة صنف كتابا في نقض اللمع لأبي الحسن الأشعري . ورد عليه الباقلاني بكتاب سماه «نقض نقض اللمع» . وذكره القاضي عياض في مصنفاته ، ووصفه بأنه كبير .

---

(٥) تاريخ التراث لسزكين ١/٤/٥٠ .
(٦) التبصير في أصول الدين ص ١١٩ .
(٧) النبوات ص ٤٤ .

٨ ـ كتاب النقض الكبير :

ذكره إمام الحرمين في الشامل على ما ذكره السيد أحمد صقر في مقدمة إعجاز القرآن[٨] فقال إمام الحرمين : «قال أبوبكر الباقلاني في النقض الكبير : من زعم أن السين من بسم الله بعد الباء والميم بعد السين الواقعة بعد الباء لا أول له ، فقد خرج عن المعقول» .

والمذكور في ترتيب المدارك «كتاب نقض الفنون للحافظ» ، ولا أعلم هل هما كتابان أم كتاب واحد ؟ نرجو أن يكشف المستقبل جوابا لهذا السؤال .

٩ ـ كتاب الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة .

ذكره ابن تيمية في الفتاوي ٩٨/٥ ، والفتاوي الحموية ص ٦٧ ، والرسالة التسعينية ص ٤٢١ ، وكذلك تلميذه ابن القيم في كتابه اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ص ١٤٧ ، وابن العماد في شذرات الذهب : ١٦٩/٣ والقاضي عياض في ترتيب المدارك .

١٠ ـ كتاب كيفية الاستشهاد في الرد على أهل الجحد والعناد .

ألفه قبل التمهيد ، لأنه يحيل عليه ، فقال في ص ٣٤ «وتقصينا طرفا من الكلام في الأبواب التي قدمنا ذكرها في كتاب «كيفية الاستشهاد في الرد على أهل الجحد والعناد» بما نستغني به عن الترداد . وذكره القاضي عياض باسم كتاب «الاستشهاد» .

١١ ـ كتاب إكفار المتأولين وحكم الدار .

ذكره في التمهيد ص ٤٧٩ حيث قال : «وقد ذكرنا ما في هذا الباب في كتاب إكفار المتأولين وذكرنا ما روي في معارضتها» . وقد ذكره في كتابه التقريب والارشاد هذا ، وذكره في ترتيب المدارك باسم «الكفار

---

(٨) إعجاز القرآن للباقلاني ص ٥٥ .

المتأولين وحكم الدار» . وذكره البغدادي في الفرق بين الفرق ص ١٣٣ ، ونقل منه حوالي عشر صفحات في الطعن على النظام .

١٢ - كتاب التعديل والتجوير :

ذكره في ترتيب المدارك باسم «التعديل والتجريح» وهو تصحيف .

١٣ - كتاب شرح اللمع .

اللمع لأبي الحسن الأشعري شرحه الباقلاني أثناء إقامته بشيراز ، وطبع الأصل بتحقيق د. حمود غرابة سنة ١٩٥٥م ، وترجمه للإنجليزية الأب مكارتي ، على ما ذكره سزكين في تاريخ التراث العربي ٣٨/٤/١ ، وذكره القاضي عياض .

١٤ - كتاب كشف الأسرار وهتك الأستار في الرد علي الباطنية .

ذكره ابن السبكي في طبقاته ١٩٢/٤ بعنوان «كشف أسرار الباطنية» وذكره ابن كثير في البداية والنهاية ٣٤٦/١١ وأفاد منه ابن حزم في الفصل ٢٢٢/٤ ، وذكره القاضي عياض .

١٥ - كتاب مناقب الأئمة ونقض المطاعن عن سلف الأمة .

ذكره الباقلاني في التمهيد ص ٥٤٨ ، فقال : وقد بسطنا ذلك ضربا من البسط في كتاب مناقب الأئمة . قال سزكين : موجود منه الجزء الثاني في ٢٣٥ ورقة في الظاهرية برقم ٦٦ تاريخ . وذكره القاضي عياض .

١٦ - كتاب دقائق الكلام والرد على من خالف الحق من الأوائل ومنتحلي الاسلام .

ذكره ابن كثير في البداية والنهاية ٣٥٠/١١ بعنوان : «دقائق الحقائق» .

وذكره القاضي عياض باسم «دقائق الكلام» .

١٧ ـ كتاب التبصرة .

ذكره ابن كثير في البداية والنهاية ١١/٣٥٠ ، والقاضي عياض في ترتيب المدارك .

١٨ ـ كتاب الإمامة الكبيرة .

ذكره ابن حزم في الفصل ٤/٢٢٥ ، وذكره القاضي عياض باسم الأمانة الكبيرة .

١٩ ـ كتاب الإمامة الصغيرة . ذكره القاضي عياض باسم الأمانة الصغيرة .

٢٠ ـ كتاب إمامة بني العباس .

ذكره القاضي عياض .

٢١ ـ نصرة العباس وإمامة بنيه في المعجزات .

أورده القاضي عياض بلفظ نبيه بدل بنيه . وقال هو جواب أهل استيجاب .

٢٢ ـ كتاب على المتناسخين .

ذكره القاضي عياض .

٢٣ ـ كتاب الحدود في الرد على أبي طاهر محمد بن عبدالله بن قاسم

ذكره القاضي عياض .

٢٤ ـ كتاب على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن .

ذكره القاضي عياض .

٢٥ ـ كتاب المقدمات في أصول الديانات .

ذكره القاضي عياض .

٢٦ ـ تصرف العباد والفرق بين الخلق والاكتساب .

ذكره القاضي عياض .

٢٧ ـ كتاب البيان عن فرائض الدين وشرائع الاسلام ، ووصف ما يلزم ممن جرت عليه الأقلام من معرفة الأحكام .

ذكره القاضي عياض .

٢٨ ـ كتاب رسالة الأمير .

ذكره القاضي عياض .

٢٩ ـ كتاب المسائل القسطنطينية .

ذكره القاضي عياض .

٣٠ ـ المجالسات المشهورة .

ذكره القاضي عياض .

٣١ ـ كتاب جواب أهل فلسطين .

ذكره القاضي عياض .

٣٢ ـ البغداديات .

ذكره القاضي عياض .

٣٣ ـ النيسابوريات .

ذكره القاضي عياض .

٣٤ ـ الجرجانيات .

ذكره القاضي عياض .

٣٥ ـ مسائل سأل عنها ابن عبد المؤمن .

ذكره القاضي عياض .

٣٦ ـ الأصبهانيات .

ذكره القاضي عياض .

٣٧ ـ كتاب شرح أدب الجدل .

ذكره القاضي عياض .

٣٨ ـ كتاب في أن المعدوم ليس بشيء .

ذكره القاضي عياض .

٣٩ ـ كتاب فضل الجهاد .

ذكره القاضي عياض .

٤٠ ـ كتاب الدماء التى جرت بين الصحابة .

ذكره القاضي عياض .

٤١ ـ كتاب الأحكام والعلل .

نقل منه الزركشى في البحر المحيط ٥/١١١ باسم «الأخبار عن أحكام العلل» . وقال هو مجلد لطيف . وذكره القاضي عياض .

٤٢ ـ كتاب أمالي اجماع أهل المدينة .

ذكره القاضي عياض .

٤٣ ـ كتاب مسائل من الأصول .

ذكره القاضي عياض .

٤٤ ـ كتاب الأصول الكبير . أو التقريب والارشاد الكبير .

أحال عليه في كتابنا هذا بإسم الأصول الكبير . ووصفه الاسفرائيني في كتابه التبصير في الدين ص ١١٩ أنه يبلغ عشرة آلاف ورقة . ذكره القاضي عياض بالاسمين . ويغلب على الظن أنهما كتاب واحد .

٤٥ ـ كتاب الأصول الأوسط . أو التقريب والارشاد الأوسط .

أحال عليه في كتابنا هذا . ولم يذكره القاضي عياض ، ولكن ذكر مختصر التقريب والارشاد الأوسط . وقال لم أره . والذي يظهر لي أنهما كتاب واحد سمي بالاسمين . بدليل اشتراكهما في كلمة الأوسط . وكذلك فإن القاضي عياض ذكره بالاسم الأول في الكتب التي رآها . وذكره بالاسم الثاني في الكتب التي لم يرها .

٤٦ ـ كتاب الأصول الصغير . أو التقريب والإرشاد الصغير .

ذكره القاضي الباقلاني في الكتب التي رآها بالاسم الأول ، وفي الكتب التي لم يرها بالاسم الثاني . والذي يبدو لي أنهما كتاب واحد ، وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا ، بدليل أنه أحال على الكبير والأوسط في كتابه هذا ، فإذن هذا الكتاب هو التقريب والارشاد الصغير .

٤٧ ـ المقنع في أصول الفقه .

ذكره القاضي عياض بهذا الاسم .

وقد ذكر آخرون كتبا أخرى أظن أنها من باب الاختلاف في التسمية فقط . وهذه القائمة الطويلة من الكتب ، والتي بلغ عدد صفحات بعضها عشرة آلاف ورقة تدل على قدرة فائقة على التأليف والتصنيف ، وعلى أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ بارك للباقلاني في وقته ، وقد ذكر أبوالفضل التميمي أن مصنفات الباقلاني سبعين ألف ورقة في الرد على الملحدين على ما في تبيين كذب المفتري ص ٢٢١ .

المبحث الحادي عشر
وفاتــه

توفي الباقلاني - رحمه الله - آخر يوم السبت لسبع بقين من ذي القعدة سنة ٤٠٣هـ . ودفن يوم الأحد . وصلى عليه ابنه الحسن ، الذي اخترمته المنية بعد أبيه . ودفن القاضي - رحمه الله - في داره بنهر دابق في بغداد ، ثم نقل بعد ذلك إلى مقبرة باب حرب ، ودفن بجوار قبر الإمام أحمد بن حنبل - رحمهم الله جميعاً ، وقال القاضي عياض في ترتيب المدارك(١) : وجدت عند غير الخطيب البغدادي أنه توفى سنة ٤٠٤هـ ، أيام بهاء الدولة ، والخليفة القادر بالله . ولكنه جزم بخطئه . والتاريخ الذي اختاره القاضي عياض اعتمد فيه على الخطيب البغدادي في تاريخه .

ذكر القاضي عياض أن تلميذه أباعمران الفاسي أثبت سماعه منه إملاء في رمضان من سنة ٤٠٢هـ .

وذكر ابن عساكر في تبيين كذب المفتري(٢) أن شيخ الحنابلة أباالفضل التميمي الحنبلي المتوفى سنة ٤١٠هـ حضر يوم وفاته العزاء حافيا مع إخوته وأصحابه ، وأمر أن ينادى بين يدي جنازته : «هذا ناصر السنة والدين ، هذا إمام المسلمين ، هذا الذي كان يذب عن الشريعة ألسنة المخالفين ، هذا الذي صنف سبعين ألف ورقة رداً على الملحدين ، وقعد للعزاء مع أصحابه ثلاثة أيام فلم يبرح ، وكان يزور تربته كل يوم جمعه» . وقد كان بين أبي الفضل والقاضي مخالطة ومؤانسة وإعجاب وتقدير ، وذلك لما ذكره القاضي أبوالفضل بأنه اجتمع رأسه ورأس القاضي على مخدة واحدة سبع سنين» .

---

(١) ترتيب المدارك : ٤٩/٧ .

(٢) تبيين كذب المفتري ص ٢٢١ .

وهكذا انتهت حياة القاضي الباقلاني بعد صراع متواصل مع المعتزلة وسائر الفرق والطوائف تارة بالتصنيف وأخرى بالمناظرات . تصدَّر المجالس شابا وكان له فيها القدح المعلى . وفارق هذه الدنيا شيخاً عن عمر يزيد على الستين بقليل . وخلف وراءه ما خلَّد ذكراه من هذا التراث الضخم ، الذي يبهر المطلع على عناوينه والذي يتمنى كل طالب علم أن تظهر مصنفاته الكثيرة والعظيمة إلى حيز الوجود .

الباب الثاني

في

كتاب التقريب والارشاد

وفيه مباحث

الأول : اسم الكتاب وصحة نسبته للباقلاني .

الثاني : مخطوطة الكتاب وصفتها .

الثالث : المصادر التي أفاد منها ، والتي أفادت منه في شتى العلوم .

الرابع : مختصراته وشروحه .

الخامس : أهمية الكتاب ومدى حاجته إلى التحقيق والنشر.

السادس: دراسة مسألة «الألفاظ الشرعية» .

السابع : دراسة مسألة «حمل اللفظ المشترك بين معنيين على معنييه» .

الثامن : عملي في الكتاب .



المبحث الأول

اسم الكتاب وصحة نسبته للباقلاني

ختم ناسخ نسخة الكتاب التي بين يَديْ الجزء الأول بما يلى : «تم الجزء الأول من كتاب التقريب والارشاد ، ويتلوه في الجزء الثاني . باب : الكلام في حكم أفعال الرسول صلوات الله عليه وسلامه ، والحمد لله حق حمده ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم . وهو بخط يد العبد الفقير إلى رحمة الله الغنى بالله محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا القدسي ، رحم الله من دعا له بالمغفرة» .

وكتب على الصفحة الأولى من المخطوطة : «الجزء الأول من التقريب والارشاد» وكتب في موضع آخر من الصفحة الأولى بخط مخالف لخط الناسخ ، ويبدو أنه من المفهرس للمكتبة : «التقريب والارشاد في علم الكلام والأصول للحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا المقدسي . وهذه النسخة بخط مؤلفها كتبها بيده سنة ٥٤٨» .

وأقول ما كتب في آخر المخطوط بنفس خط المخطوطة يعتمد عليه في تعيين الكتاب أكثر مما يدونه مصنفو المكتبات . لأن مصنف المكتبة ظن أنه لنفس الناسخ وفي الواقع والحقيقة هو لغير الناسخ .

والكتاب بهذا الاسم نسبه للباقلاني كل من ترجم للباقلاني أو أرخ لعلم أصول الفقه . والمصدر الأهم في معرفة مصنفات الباقلاني هو كتاب القاضي عياض المالكي «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك» . والقاضي عياض رحمه الله يشاركه في المذهب ، وقريب العهد به وفاةً ، حيث توفي سنة ٥٤٤هـ . وقد جمع القاضي عياض في كتابه هذا للقاضي الباقلاني ما ينوف على خمسين مصنفاً معظمها وجدها بخط

شيخه أبي علي الصدفي كما ذكر هو ذلك عند ذكر هذه الكتب . وقد ذكر القاضي عياض للباقلاني ثلاثة كتب تسمى بالتقريب والارشاد أحدها الكبير والثاني الأوسط والثالث الصغير . وقد أحال الباقلاني في موضعين من الكتاب الذي أيدينا إلى الكبير والأوسط . مما يدل على أن الكتاب الذي بين أيدينا هو «التقريب والارشاد الصغير» .

كما يشهد إلى أن الكتاب الذي بين أيدينا هو الصغير لا الكبير ولا الأوسط أن أبا المظفر الاسفرائيني في كتابه التبصير في الدين[1] ذكر أن كتابه الكبير يشتمل على عشرة آلاف ورقة . والذي بين أيدينا لا يزيد على ألف صفحة .

والكتب التي ترجمت للباقلاني نسبت عامتها له كتاب التقريب والارشاد ، ولكن الكتب التي نقلت أراء الباقلاني فتارة كانت تذكر قول الباقلاني بدون عزوه لأحد من كتبه ، وتارة تعزوه إلى كتاب التقريب والارشاد وتارة تعزوه لكتاب التقريب على عادة كثير من المصنفين في اختصار اسم الكتاب المعزو إليه لشهرته بين العلماء ، وتارة كانت تعزو القول إلى «مختصر التقريب والارشاد» للباقلاني ، وتارة تعزوه إلى «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين. وسنبين هذا بالتفصيل في الفصل المخصص لمن استفاد من كتاب التقريب والارشاد .

وزيادة في التوثق من صحة نسبة الكتاب لمؤلفه . قابلت الكتاب الذي بين أيدينا بمختصر التقريب لإمام الحرمين الذي عندي مصور له . فوجدت الكتابين يخرجان من مشكاة واحدة ، وكثيراً يكون التوافق في العبارة بالإضافة إلى المعنى .

---

(١) التبصير في الدين ص ١١٩ .

وزيادة في التوثق اخترت مواضع من الكتب التي نقلت عبارات منه وخاصة الكتب التي كانت تنص على أن هذا لفظ القاضي في التقريب ككتاب الزركشي «البحر المحيط» الذي ذكر في مقدمة كتابه أن عنده نسخة من التقريب والارشاد ولهذا كان ينقل منه مباشرة بدون واسطة .

وإليك بعض النماذج المنقولة منه ومعزوة إليه باسم التقريب والارشاد:

١ ـ *قال الزركشي في البحر المحيط*(٢) : وبهذا الأخير صرح القاضي في التقريب فقال : «فإن قيل : ما تقولون لو ثبت أسماء شرعية هل تحمل على موجب اللغة أو الشرع ؟ قلنا : يجب الوقف ، لأنه يجوز أن يراد بها ما هو لها في اللغة ، ويجوز أن يراد ما هو في الشرع ، ويجوز أن يريد الأمرين ، فيجب لتجويز ذلك الوقف حتى يدل دليل على المراد» ، وهذا النقل مطابق لما هو موجود في كتابنا هذا في الصفحة الخامسة والتسعين من المخطوطة .

٢ ـ *قال الزركشي في البحر المحيط*(٣) :

قال القاضي : واعتلوا لذلك بضرب من الجهل ، وهو أنه لو توهم عدم الفعل لعدمت أحكامه بأسرها ، فوجب أن تكون أحكامه هي هو» .

وهذا مطابق لما هو في الصفحة الخامسة والأربعين من المخطوط من كتابنا هذا .

---

(٢) البحر المحيط : ١٦٩/٢ .
(٣) البحر المحيط : ١٢٠/١ .

٣ ـ *قال الزركشي في البحر المحيط*[٤] :

«وهو الذي نص عليه القاضي في التقريب قال : ولا يحتاج إلى تكرارها والتكلم بها في وقتين ، لعلم كل عاقل أنه يصح قصده من نفسه يقول : لا تَنكِح ما نكح أبوك ، إلى نهيه عن العقد ، وعن الوطء جميعا» .

وهذا موافق لما في الكتاب الذي بين أيدينا في الصفحة السابعة عشرة بعد المائة من المخطوط .

وقد وجدت عشرات المواضع متطابقة مع ما نقله الزركشي وعزاه إلى التقريب والارشاد مما لا يدع مجالا للشك أن الكتاب الذي بين أيدينا هو التقريب والارشاد .

(٤) البحر المحيط : ١٢٨ .

المبحث الثاني

مخطوطة الكتاب وصفتها

مخطوطة الكتاب محفوظة في مكتبة آصفية في سركار عالي بمدينة حيدرآباد الدكن برقم (٢٢٤٩) كلام قديم . ولاتزال هي النسخة الوحيدة التي نما إلى علمي وجودها ، بالرغم من البحث المتواصل في فهارس المكتبات العامة والخاصة منذ أكثر من اثنتي عشرة سنة . ولعل بإخراج الكتاب إلى النور ونشره أن تظهر له نسخ أخرى ممن هو مبتور الأول والآخر ، ولا تعرف هويتـه .

والمخطوطة مكونة من جـزئين . وصلني الجـزء الأول منهـا ، وعـدد صـفـحـاته ست وثلاثون وخمسمـاية صفـحـة . تتفـاوت سطور صفـحـاته ، فتتراوح ما بين تسعة عشر سطراً وخمسة وعشرين سطراً . وهي مكتوبة بخط نسخ جميل جداً ، وأكثر حروفها منقوطة ، وبهامشها تصويبات وتعليقات مفيدة . بعضها إكمال لنقص وسقط وقع في المخطوط ، يشير له بإشارة خاصة . وبعض العبارات توضيح للعبارة الموجودة في المتن ، لأنها بنفس معنى المتن ، لكن بأسلوب آخر . وكل هذا يؤكد أن ناسخها من طلاب العلم ، بل من العلماء .

حالة المخطوط ممتـازة خالية من النقص أو الطمس أو عبث الأرضة والرطوبة سوى سقط يسير جداً في أولها يتعلق بتعريف الفقه لغة ، وتداركتُ هذا النقص من كتاب «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين .

النسخة مكتوبة في سنة ٥٤٨هـ بعد وفاة المصنف بمائة وخمس وأربعين سنة بخط الحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا القدسي . كما هو مدون في الصفحة الأخيرة من المخطوط . وأشار كاتبها إلى أن الجزء الثاني يبدأ بحكم أفعال الرسول صلوات الله وسلامه عليه .

وأما مصنف المكتبة فقد وهم وظن أن الكتاب لنفس الناسخ ، فكتب على الصفحة الأولى : «التقريب والارشاد في علم الكلام والأصول للحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا ، وهذه النسخة بخط مؤلفها كتبها بيده» . وهذا سبب عدم الاهتداء للكتاب هذه السنوات من عمر النهضة العلمية الحديثة .

وقد تابع بروكلمان في كتابه تاريخ الأدب العربي (763) S,I . مصنف المكتبة الآصفية . فنسب الكتاب لكاتبه محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا القدسي . وتابع بروكلمان على هذا محمد رضا كحالة في كتابه معجم المؤلفين : ٣٨/١٢ حيث نسب كتاب التقريب والارشاد إلى كاتبه المتقدم أيضا .

المبحث الثالث

المصادر التي أفاد منها الباقلاني ، والكتب التي استفادت منه

المصادر التي أفاد منها :

نقل القاضي عياض في ترتيب المدارك[١] عن علي بن محمد الحنائي قوله : «إن القاضي كان يَهِم أن يختصر ما يصنفه ، فلا يقدر لسعة علمه وحفظه ، وما صنف أحد كلاماً إلا احتاج أن يطالع كتب المخالفين غير أبي بكر ، فإن جميع ما يذكره من حفظه» .

ونقل عن الخطيب البغدادي أنه ذكر في تاريخه[٢] : «كان الباقلاني كل ليلة إذا صلى العشاء وقضى ورده ، وضع الدواة بين يديه ، وكتب خمسا وثلاثين ورقة تصنيفا من حفظه ، فإذا صلى الفجر دفع إلى بعض أصحابه ما صنفه ليلته وأمر بقراءته عليه ، وأملى عليه الزيادات فيه» .

فعالم هذه حاله أصبح علمه في صدره ، ووهبه الله من دقة الفهم وقوة البيان ونبوغ الاستنباط قلما يشير فيما يؤلفه إلى مصادر معلوماته ، لأنها أصبحت محفوظة في صدره ، لا يرجع عند تأليفه كتبه إلى تلك المصادر . فهي كالمادة الخام يصنعها ويصقلها وينقحها فيخرجها بكراً .

ثم إن الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ . لم يتقدم عليه من فرسان فن أصول الفقه إلا اليسير . فبعد أول مدوِّنٍ لعلم أصول الفقه ـ الشافعي رحمه الله ـ اقتصر طائفة ممن صنف في أصول الفقه إما على شرح الرسالة ، أو

(١) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .

(٢) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

التأليف في مباحث في أصول الفقه ، كما فعل عيسى بن أبان وابن سريج وأبوالحسن الكرخي . وأول من ألف كتابا جمع فيه مباحث أصول الفقه - فيما أعلم - هو الجصاص أبوبكر أحمد بن على الرازي الحنفي في كتابه المسمى بالفصول . الذي ألفه مقدمة لكتابه أحكام القرآن . ويعتبر كتاب القاضي الباقلاني هذا هو الثاني الذي لمّ فيه شمل مباحث أصول الفقه . ولكنه كان أكمل وأشمل من كتاب الجصاص . وقد عاصره في التأليف قرينه قاضي قضاة المعتزلة عبدالجبار بن أحمد الهمذاني الذي توفى بعد الباقلاني سنة ٤١٥هـ ، فكاد العلم أن يكتمل على يد قاضي قضاة المعتزلة . وقاضى الأشاعرة القاضي الباقلاني .

ولأجل ما تقدم ، لا نجد ذكراً لكتب المتقدمين ، ولا لأسماء العلماء في كتابه هذا إلا نادراً . فقد ذكر من الكتب كتاب «أحكام القرآن» للشافعي فيما انتهيت من تحقيقه ، ولم أجد أنه أشار إلى غيره . وأما بالنسبة لمن سبقه من العلماء فقد أكثر من الإشادة لرأي القدرية ، حتى لا تكاد مسألة تخلو منه ، وقد ذكر بعض علمائهم بالاسم ، منهم أبوالحسن الكرخي والثلجي وابن الجبائي . كما ذكر بعض الحنفية منهم عيسى بن أبان . كما ذكر من الطوائف الأخرى أباشمر المرجئ .

وقد كان - رحمه الله - يكثر من الاحالة على كتبه تارة بذكر اسمها مثل : إعجاز القرآن والكبير والأوسط في أصول الفقه ، والفرق بين معجزات الرسل وكرامات الأولياء . وإكفار المتأولين ، وغيرها .

أما إحصاء اسماء الواردين في الكتاب من العلماء الذين نسبت لهم أقوال أصولية على وجه الدقة لا يكون إلا بعد الانتهاء من الكتاب كاملاً ، وكذلك بالنسبة للكتب التي استفاد منها مباشرة .

الكتب التي استفادت منه :

الكتب التي استفادت منه لا تدخل تحت حصر ، لأن كل من ألف كتابا في أصول الفقه أو كتب العلوم الشرعية الأخرى ، التي لها علاقة بمباحث أصول الفقه على طريقة المتكلمين ، لابُدَّ وأن يذكر آراء القاضي الباقلاني ، سواء صرح باسم الكتاب الذي استقى منه آراء الباقلاني أو لم يصرح به .

ومن أهم من أفاد من كتاب الباقلاني «التقريب والارشاد» هذا تلميذ الباقلاني ـ إمام الحرمين ـ الذي اختصر كتابه هذا وسماه «تلخيص التقريب» حيث أفاد منه في كتابه «البرهان» فيما يزيد على مائة وخمسين موضعا . لم يذكر اسم الكتاب الذي بين أيدينا إلا مرتين فقط . وكان في عامتها ينقل رأي الباقلاني دون نسبته لكتاب باسمه ، ولكن بتتبع هذه الآراء وجدتها موافقة لما في التقريب والارشاد إلا نادراً .

وقد تابع إمام الحرمين في نقل آراء الباقلاني ، إما اعتماداً على كتب الباقلاني مباشرة أو بواسطة كتب إمام الحرمين حجة الاسلام محمد بن محمد الغزالي ، وسيف الدين الآمدي ، وفخر الدين الرازي . وهؤلاء هم أساطين علم أصول الفقه على طريقة المتكلمين . وكل من جاء بعدهم من الأصوليين الذين صنفوا على طريقة المتكلمين كان عالة عليهم ، وأفاد من مصنفاتهم ، التي لا تخلو من آراء الباقلاني ، فنقلوها بواسطتهم أو بالاطلاع على كتب الباقلاني مباشرة .

والناظر إلى فهارس ما حقق منها ، وزيِّن بفهارس تنبئ عن أسماء الكتب الواردة فيها ، وعن أسماء العلماء الواردة في متن الكتاب يشعر بأهمية القاضي الباقلاني وآرائه الأصولية . وسأذكر نماذج للكتب التي استفادت منها اعتماداً على فهارس ما حقق منها :

١ ـ البحر المحيط للزركشي :

ورد النقل عن الباقلاني فيه فيما يزيد على خمس مماية موضع في معظمها عزا النقل للباقلاني فقط ، وفي بعضها عزاها للتقريب مقرونة باسم الباقلاني . وورد في بعضها العزو للتقريب بدون اقترانه بالباقلاني ، وفي مواضع يسيره معزواً للتقريب والارشاد .

٢ ـ ذكره ابن النجار الحنبلي في كتابه «شرح الكوكب المنير» في ست مواضع باسم التقريب . ونقل عن الباقلاني بدون نسبة إلى كتاب محدد في خمس وستين موضعا آخر .

٣ ـ ذكره كمال الدين بن أبي شريف المقدسي في حاشيته على الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع في موضعين باسم التقريب والارشاد ، وفي أحد عشر موضعاً باسم التقريب ونسب للقاضي الباقلاني آراء بدون عزوها إلى كتاب في خمس وسبعين موضعا .

٤ ـ ونسب الباجي في إحكام الفصول للباقلاني آراء في ستين موضعا بدون نسبتها لكتاب معين . ولم يذكر الباقلاني مقرونا بكتابه التقريب إلا في موضع واحد .

٥ ـ ونسب أبواسحاق الشيرازي في شرح اللمع للباقلاني أقوالاً في أربع وعشرين موضعا لم يقرن باسمه اسم الكتاب الذي أخذ منه آراءه .

٦ ـ ذكره القاضي أبويعلي بن الفراء الحنبلي ـ الذي عايشه فترة من الزمن ـ في كتابه العدة في ستة عشر موضعاً . لم يذكر فيها اسم كتابه التقريب إلا مرة واحدة . وقد وجدته استفاد منه في مواضع لم ينسبها إليه وخاصة في أول الكتاب .

٧ ـ ذكره الزركشي في كتابه سلاسل الذهب في ست وثلاثين موضعاً . قرنه مرة واحدة بالتقريب والارشاد وأخرى بالتقريب فقط .

٨ ـ نقل عن الباقلاني الطوفي في شرح مختصر الروضة في سبع وثلاثين موضعاً ، ولكنه لم يقرنه باسم كتابه الذي أخذ منه هذه الآراء .

٩ ـ ذكره الأصفهاني محمود بن عبدالرحمن في شرح المنهاج للبيضاوي في أربعين موضعاً لم يقرنه باسم كتابه الذي أخذ منه آراءه .

١٠ ـ أكثر من النقل عنه ابن السبكي في الإبهاج في شرح المنهاج . وكان غالبا يقرن اسمه بالتقريب والارشاد .

والقصد من ذكر هذه الكتب التمثيل والتدليل على إنتشار آرائه والعناية بكتبه عموماً والتقريب والارشاد على وجه الخصوص . وبهذا يظهر مدى استفادة من جاء بعده بآرائه وكتبه .

المبحث الرابع

مختصرات الكتاب وشروحه

ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك[1] للباقلاني ثمانية كتب في أصول الفقه . الذي يغلب على ظني أنها على وجه الحقيقة خمسة . ويكون قد كرر ثلاثة منها لتعدد تسميتها ، وهو أنه ورد تسميتها تارة بكتاب الأصول الكبير ، وكتابه الأوسط وكتابه الصغير ، ووردت مرة أخرى باسم التقريب والارشاد الكبير والأوسط والصغير . أما الكتابان الآخران لم يحدث فيهما تعدد الاسم وهما : المقنع في أصول الفقه وكتاب أمالي إجماع أهل المدينة .

والباقلاني - رحمه الله - اشتهر عنه بسط العبارة في مؤلفاته ، كما غلب عليه الاستطراد في نصب الحجج والبراهين بما لا تحتاج كتبه معه إلى شرح وتوضيح . وهذا شأن الباقلاني حتى في مناظراته ، كما أورد ذلك عنه كل من ترجم له . فنقل القاضي عياض في ترتيب المدارك قول معاصريه فيه ، فقال : «كان القاضي أبوبكر يهم أن يختصر ما يصنفه فلا يقدر لسعة علمه وحفظه» .

ويقول اليافعي في مرآة الجنان[2] : «وكان ذا باع طويل في بسط العبارة مشهوراً بذلك حتى أنه جرى بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة يوماً ، فأطال القاضي أبوبكر فيها الكلام ووسع في العبارة ، وزاد في الإسهاب ، وبالغ في الايضاح والاطناب ، ثم التفت إلى الحاضرين ، وقال : اشهدوا عليَّ أنه إن أعاد ما قلت ، لا غير ، لم أطالبه بالجواب» .

---

(١) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .
(٢) مرآة الجنان : ٦/٣ .

وقال ابن خلكان في وفيات الأعيان[٣] : «وكان كثير التطويل في المناظرة مشهوراً بذلك عند الجماعة» .

وقد ذكر أبوالمظفر الاسفرائيني في كتابه التبصير في الدين[٤] «إن كتاب الباقلاني الكبير في الأصول اشتمل على عشرة آلاف ورقة» .

وبعد أن ألفه شعر القاضي الباقلاني لطول الكتاب أنه بحاجة إلى اختصار ، فاختصره في الأوسط . ثم شعر ثانية أنه في حاجة إلى اختصار ، فاختصره في الصغير - وهو الذي بين أيدينا - وهذا الكتاب ذكر ابن السبكي أنه كان عنده في أربع مجلدات . ومعظم من ينقل آراء الباقلاني ينقلها منه ، ولذا كان أكثر تداولاً من الكبير والأوسط .

ولم يبلغني أن أحداً شرح الكتاب الذي بين أيدينا ، وذلك لأنه مبسوط العبارة مع أنه مختصر لكتابه الكبير . ولذا فإن كتابه الكبير يقوم مقام الشرح له ، ولذا كان يحيل عليه وعلى الأوسط في كتابه الذي بين أيدينا . وحتى ولو قدر له أن شرح ، فلا يتصور أن يكون في قيمة أصله ، لأن خير من يشرح عبارة مؤلف من المؤلفات هو مؤلفه ، لأنه أعلم بمقصوده .

والكتاب الذي بين أيدينا مع أنه مختصر لكتاب من قبل مؤلفه ، فهو أيضا أشد حاجة من الشرح إلى ربط أفكاره بعضها مع بعض ، لأن طوله قد ينسي المتأخرُ المتقدم . كما أنه بحاجة إلى بيان مواضع الإحالات الكثيرة ، التي كان يحيلها على كتبه الأخرى الأصولية وغيرها .

وشعر إمام الحرمين الجويني - رحمه الله - أن الكتاب بحاجة إلى اختصار ، ولذا قام بالمهمة فاختصره قبل أن يصنف كتابه «البرهان» الذي

---

(٣) وفيات الأعيان : ٤/٢٦٩ .

(٤) التبصير في الدين ص ١١٩ .

استقلت فيه شخصيته العلمية ، والذي أكثر فيه من مخالفة القاضي الباقلاني ، وقد سمى إمام الحرمين المختصر بـ «تلخيص التقريب» .

وتلخيص التقريب عندي صورة لمخطوطته في ٢١٠ ورقات ، كل ورقة فيها خمسة وعشرون سطراً . وهي مكتوبة بخط دقيق . وفي هوامشها مقابلات . وبأولها تمزيق وسقط لعبث الأرضة بها في أكثر من عشرين ورقة من أولها . وسقط من وسطها ورقة كاملة لعلها من المصور . ويوجد للمخطوط صورة في قسم مخطوطات الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة برقم (١٨٧٢) والأصل موجود في جامع المظفر بتعز بالجمهورية اليمنية برقم (٣١٤) .

وبمقابلة الكتاب الذي بين أيدينا بكتاب إمام الحرمين وجدت أنه اختصره إلى النصف تقريباً . وقد كان في اختصاره له مقراً لأقواله قلما يخالفه في رأي كسائر المبتدئين في متابعة من يشتغلون بكتبهم . وهذا كان هو شأن الغزالي مع إمام الحرمين ، كان متابعا له في كتابه المنخول . ولكن لما نضج فكره واستقلت شخصيته وألف المستصفى خالف إمام الحرمين في كثير من اختياراته .

وكثير ممن ينقل آراء الباقلاني من المتأخرين يعتمد في نقلها على «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين . وقد حدث خلط من بعض الأصوليين بين كتاب إمام الحرمين «التلخيص» وبين الكتاب الذي نحققه ، لأن بعض الأصوليين يطلق على هذا الكتاب «مختصر التقريب» وبعضهم يقرن اسم الكتاب باسم المؤلف فيقرنه بإمام الحرمين ، أو بالباقلاني ، فيكون تمييزا لأحدهما عن الآخر .

المبحث الخامس

أهمية الكتاب ، ومدى حاجته إلى التحقيق والنشر

ذهب جميع من أرخ لأصول الفقه خصوصا وللتشريع عموما إلى أن أول من صنف في أصول الفقه هو الإمام محمد بن ادريس الشافعي ، حيث وضع كتابه المسمى بالرسالة من أجل توحيد الصفوف وإنهاء الفرقة وإحلال الألفة بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي في المشرق بطلب من الإمام عبدالرحمن بن مهدي ، وقد أثمرت «الرسالة» فكانت هي البلسم الذي ضمد الجراح وشفا الصدور ، فكانت هي المولود المبارك . ثم أردفها الشافعي - رحمه الله ببعض الكتب الأخرى في أصول الفقه كإبطال الاستحسان ، واختلاف الحديث ، وجماع العلم . وكل من جاء بعد الشافعي حاول أن يكمل المسيرة ، ويتم ما بدأ به الشافعي إما بشرح وتوضيح ماحتوت عليه ، أو التأليف في مباحث متفرقة في أصول الفقه ، كما فعل عيسى بن أبان الحنفي حيث ألف حجية خبر الواحد ، وحجية القياس . وبقي الأمر كذلك حتى وضع الجصاص أبوبكر أحمد بن علي الرازي كتابه الفصول مقدمة لكتابه أحكام القرآن ، فجمع معظم مباحث أصول الفقه على طريقة الحنفية.

ويقول الزركشي في مقدمة البحر المحيط[١] : «وجاء من بعد الشافعي فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا حتى جاء القاضيان ، قاضي السنة أبوبكر بن الطيب وقاضي المعتزلة عبدالجبار بن أحمد ، فوسعا العبارات ، وفكا الإشارات ، وبينا الاجمال ، ورفعا الاشكال» . وقد ألف الأول عدة كتب كما تقدم في مصنفاته ، وألف الثاني كتابه «العمد» وكتباً أخرى . وكتاب

---

(١) البحر المحيط : ٦/١ .

التقريب والارشاد وكتاب العمد يعتبران أول كتابين جمعا مسائل أصول الفقه وفوائده .

فكتاب الباقلاني الذي بين أيدينا يعتبر أول كتاب مستوعب لجميع مباحث أصول الفقه . ويمتاز عن كتاب القاضي عبدالجبار ـ العمد ـ بخلوه عن قواعد المعتزلة الأصولية ، بل وجه الباقلاني همه فيه إلى إبطال قواعد المعتزلة التي لها علاقة بأصول الفقه كالقول بالتحسين والتقبيح العقليين ، ووجوب الأصلح على الله ، وخلق العباد أفعالهم وغيرها .

كما أن أهمية الكتاب تكمن ـ أيضا ـ في كون كل من جاء بعد الباقلاني من المتكلمين كان عالة عليه ، لابُدَّ وأن يزين كتابه بذكر أقوال الباقلاني .

فالعثور على كتاب «التقريب والارشاد» ـ في نظري ـ يعتبر حدثاً مهما بالنسبة للمتخصصين في علوم الشريعة عموما وأصول الفقه خصوصاً .

ولكل ما تقدم فالحاجة ماسة جداً لإخراج الكتاب من سجنه في ثوب قشيب بعد سجن دام ما يزيد على عشرة قرون . ولا أظن أن هناك كتابا في هذا الفن أحق بالإخراج والظهور منه ، لأن الكتاب يمثل مدرسة خاصة في آرائه . واعتمد عليه من جاء بعده أكثر مما اعتمد هو على غيره ، فآراؤه تتسم بالابتكار إجمالاً .

وأما أهمية تحقيق الكتاب فهي نفسها التي تدعو لتحقيق أي كتاب آخر . ومنها : التأكد من صحة ما عزي إليه من أقوال في كتب المتأخرين عنه ، وخاصة أن أكثر من ينقل أقواله كان ينقلها بالواسطة اعتماداً على كتاب إمام الحرمين «تلخيص التقريب» أو البرهان ، أو كتب من سبقهم عموما . وقد يعتري الناقل الغفلة أو الوهم فينسب للباقلاني ما لم يقله ،

وفعلا وجدت نماذج لذلك فعلى سبيل المثال نسب البعلي في القواعد والفوائد الأصولية وابن النجار في شرح الكوكب المنير[٢] إلى الباقلاني القول بالتفريق بين الفرض والواجب ، وهو يقول في كتابه هذا : «فصل في أن الواجب هو الفرض»[٣] .

ومنها : قد وجدت بعض الأقوال نقلت عن الباقلاني مبتورة مما توهم خلاف مراده . وبذلك لا يكون نقلها دقيقا ، وبتحقيق الكتاب ومقابلة ما فيه بالكتب التي أكثرت من النقل عنه يتضح ما بينه وما بين غيره من فوارق .

ومنها : حاجة الكتاب لربط مادته العلمية ببيان مواضع الإحالة في كتبه المطبوعة أو في المواضع المتقدمة في نفس كتابه هذا . حتى يسهل على الناظر فيه الوصول إلى ما يريد . وسأبين في الفصل الخاص بمنهج التحقيق ما قمت به ومدى فائدته .

---

(٢) القواعد والفوائد الأصولية : ص ٦٣ وشرح الكوكب المنير ١/٣٥٢ .

(٣) هذا الكتاب ص ٥٦ من المخطوطة .

المبحث السادس

الأسمـاء الشـرعيـة(١)

بين يدى هذه المبحث :

نظراً لأن الحواشي في كثير من الأحيان تضيق عن كل ما يريد أن يقوله المحقق للكتاب . وقد يكون ضروريا في بعض الأحيان استقصاء الكلام في بعض المسائل الواردة في الكتاب المحقق . لذا رأيت أن أقوم ببحث مسألتين من المسائل الواردة في الكتاب على وجه التفصيل والاستقصاء بقدر المستطاع من حيث جمع الأقوال ، والاستطراد في الاستدلال لها ، وبيان ثمرة النزاع فيها . أرجو أن يكون في ذلك نفع للناظر في الكتاب ، وقد وقع اختياري على مسألتين ، جعلت كل واحدة منهما في مبحث خاص . وسأبين في كل مسألة سبب وقوع اختياري عليها دون سائر المسائل ، ولولا ما أخشاه من الإطالة لقمت ببحث أكثر من مسألتين . وكانت المسألة الأولى التي وقع اختياري عليها هي ما عنونت بها لهذا المبحث «الأسماء الشرعية» .

سبب اختيار هذه المسألة :

الذي وجدته في معظم كتب أصول الفقه عدم الدقة في نسبة القول للباقلاني في هذه المسألة حتى من أقرب الناس للباقلاني وأكثرهم اشتغالاً بكتبه ، مثل إمام الحرمين في البرهان(٢) فقد قال : «وقال آخرون : هي مقرة

---

(١) عنون الرازي في المحصول : ٤١٤/١/١ للمسألة بعنوان آخر هو : «الحقيقة الشرعية» . وقد نبه الزركشي في البحر المحيط إلى أن ما عنون به الرازي ليس بمرضي ، والصواب العنونة «بالأسماء الشرعية» لتدخل الحقائق والمجازات الشرعية ، لأن البحث جارٍ في كونها حقيقة أم مجازا .

وسبب آخر لاختيار العنوان هو عدم دخول الحرف والفعل ، لأنه لا يوجد الحرف الشرعي والفعل الشرعي بعد الاستقراء ، كما ذكر ذلك فخرالدين الرازي .

(٢) البرهان : ١٧٤/١ .

على حقائق اللغات ، لم تنقل ولم يزد في معناها ، وهو اختيار القاضي أبي بكر ـ رحمه الله» . ثم قال : «واستمر القاضي على لجاج ظاهر» . ثم قال : «وهو غير سديد ، فإن حملة الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ، ومساق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب» .

وسيأتي عند ذكر الأقوال في المسألة وبيان حقيقة قول الباقلاني أن ما نقله عنه إمام الحرمين لم يكن دقيقاً . وقد تابع إمام الحرمين على هذا النقل جماعة باعتبار أنه أوثق مصدر لنقل أقواله في ظنهم . علما بأن الزركشي في البحر المحيط(٣) نقل الاتفاق على وجود زيادة في المعنى الشرعي عن المعنى اللغوي .

تعريف الأسماء الشرعية :

عرف أبوالحسين البصري في المعتمد(٤) الاسم الشرعي بأنه «ما استفيد بالشرع وضعه للمعنى» .

وعرفها فخرالدين الرازي في المحصول(٥) بنفس تعريف أبي الحسين فقال : «هي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى» . وقال بعد ذكره التعريف : سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند أهل اللغة ، أو كانا معلومين ، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى ، أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوما . فدخل في تعريف أبي الحسين الأقسام الأربعة المتقدمة . لكن القسم الرابع وهو ما كان المعنى معلوما لأهل اللغة واللفظ غير معلوم ـ لا يعتبره الجمهور من الأسماء الشرعية . وتابع فخرالدين الرازي أباالحسين البصري في تعريفه ، وبالتالي تابعه في اعتبار القسم الرابع من الأسماء الشرعية ، كما تابع الرازي بعض الأصوليين على ذلك .

---

(٣) البحر المحيط : ١٦٥/٢ .
(٤) المعتمد : ٢٤/١ .
(٥) المحصول : ٤١٤/١/١ .

وذكر أبوالحسين البصري أن عبدالجبار بن أحمد اشترط في الاسم الشرعي شرطين هما : كون المعنى ثابتا بالشرع . وكون وضع الاسم له بالشرع .

ومثل الصفي الهندي على ما في الإبهاج بشرح المنهاج(٦) الأقسام الأربعة الداخلة في تعريف أبي الحسين والرازي ، فقال : مثال ما كانا مجهولين أوائل سور القرآن . ومثال ما كانا معلومين لأهل اللغة لفظة «الرحمن» في إطلاقها على الله سبحانه . ومثال ما كان اللفظ معلوما لهم والمعنى غير معلوم هو لفظ «الصلاة والصوم» . ومثال ما كان المعنى معلوما لهم واللفظ غير معلوم كلفظة «الأب» .

أما الفريق الآخر ، وهم الذين يرون أن هذه الألفاظ كانت معروفة في اللغة ، ولكن الشرع استعملها استعمالا آخر ، فقد أشعرت عباراتهم بذلك .

فعرفها أبويعلي في العدة(٧) بأن الاسم الشرعي : «هو الاسم المستعمل في الشريعة على غير ما كان عليه في موضوع اللغة» .

وعرفها أبواسحاق الشيرازي في شرح اللمع(٨) بأنها «كون اللفظ في اللغة موضوعاً لمعنى وورد الشرع به في غيره» .

فكل عرّف الأسماء الشرعية بحسب حقيقتها عنده . فالمعتزلة ومن قال بقولهم ـ وهو أنها نقلت إلى معاني جديدة لا تشترط فيها علاقة بين المعنى التي كانت له في اللغة والمعنى الشرعي الجديد ـ عرفها بما عرفها به أبوالحسين .

---

(٦) الإبهاج : ٢٧٦/١ .
(٧) العدة : ١٨٩/١ .
(٨) شرح اللمع : ١٨١/١ .

ومن قال إنها نقلت من اللغة إلى الشرع ، ولكن لوجود علاقة بين معناها اللغوي ومعناها الشرعي عرفها به أبويعلى وأبواسحاق الشيرازي .

فيما بينته في تعريف الألفاظ الشرعيةما يكفي لمعرفة المراد بها ، ولكن نظراً لأن المعتزلة قسموها إلى دينية وشرعية كان من المناسب بيان أصل هذا التقسيم وما يترتب عليه ، وبيان سبب تفريق بعض الأصوليين بين الدينية والشرعية .

الأصل في تقسيم الأسماء الشرعية إلى دينية وشرعية هم المعتزلة . فقالت المعتزلة الأسماء الدينية ثلاثة : الإيمان والكفر والفسق . وهي عندهم مستعملة في الشرع في غير معناها اللغوي تماما . ولهذا أثبتوا المنزلة بين الإيمان والكفر وهي الفسق ، وهي منزلة بين المنزلتين ، فالفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ، فالمقصود بالدينية الاعتقادية أو ما يتعلق بأصول الدين .

وأما الشرعية عندهم فكما سبق بيان حقيقتها أنها أسماء لغوية نقلت في الشرع عن أصل وضعها اللغوي إلى أحكام شرعية كالصلاة والحج والزكاة والصيام . فالمقصود بالشرعية العملية .

ولكن الرازي في المحصول[٩] : نقل عن المعتزلة أنهم يقسمون الأسماء التي نقلها الشرع إلى أسماء أجريت على الأفعال كالصلاة والزكاة ، وهي المسماة بالشرعية وإلى أسماء أجريت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق ، وهي المسماة بالدينية . وما نقله الرازي مخالف لما نقله غيره عنهم ، وهو ليس بسديد ، لأنه يلزم عليه دخول المصلي والمزكي لأنها من أسماء الفاعلين في الأسماء الدينية ، ويلزم - أيضا - دخول لفظ الإيمان والكفر والفسق في الشرعية ، لأنها أفعال .

---

(٩) المحصول : ٤١٤/١/١ .

وذكر الشيخ أبواسحاق الشيرازي ـ رحمه الله ـ في شرح اللمع[١٠] أن هذه أول مسألة نشأت في الاعتزال ، وذلك أن عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ لما قتل ظهرت البدع ، وكثرت الشرور . فقال أهل الشام : نحن نطالب بدم عثمان ، وقوم من أصحاب علي تبرؤا منه . وجرت بينهم من الحروب مالا يخفي . فجاءت المعتزلة بعدهم بقليل فقالوا : ننزلهم منزلة بين المنزلتين ، فلا نسميهم كفاراً ولا مؤمنين ، ونقول : هم فسقه ، حتى أطلقوا هذا القول على عظماء الصحابة كطلحة والزبير ، حتى قال كبراؤهم ، مثل واصل بن عطاء : «لو شهد عندي علي وطلحة على باقة بقل لم أقبل حتى يكون معهما ثالث ، لأن أحدهما فاسق» . فقيل لهم : «إن الإيمان في اللغة هو التصديق ، وهؤلاء مصدقون موحدون» ، فقالوا إن هذا حقيقته في اللغة، وقد نقل في الشرع إلى غيره ، فجعل اسماً لمن لم يرتكب شيئاً من المعاصي ، فمن ارتكب شيئاً منها خرج من الإيمان ولم يبلغ الكفر» .

تحرير محل النزاع في المسألة :

١) محل النزاع هو الأسماء الشرعية فقط دون الحرف والفعل .

قال الرازي في المحصول[١١] : الأقرب أنه لا يوجد الفعل الشرعي والحرف الشرعي ، والدليل على ذلك الاستقراء ، وكذلك فإن الفعل يكون شرعياً تبعا للمصدر ، وليس لذاته .

٢) النزاع في الألفاظ التي وضعها المشرع لتدل على معاني جديدة بلا قرينة ، فهي حقائق شريعة ، مثل الصلاة والزكاة والصيام .

---

(١٠) شرح اللمع : ١٧٢/١ .

(١١) المحصول : ٤٣٩/١/١ والإبهاج : ٢٨٨/١ .

أما ما استعمله المتشرعة ـ الفقهاء والمتكلمون ـ من ألفاظ ، كلفظ الاجماع ولحن الخطاب فتحمل على المعنى الشرعي فقط اتفاقاً ، لأنها أصبحت حقائق عرفية ، تعارف عليها أهل الشرع ، فلا حاجة لهم فيها إلى قرينة(١٢) .

٣) اتفق جميع أهل العلم على أن الأسماء الشرعية يستفاد منها في الشرع معنى زائداً عن أصل وضع اللغة ، وهذا صرح به الباقلاني .

واختلفوا في تلك الزيادة هل تجعل الأسماء موضوعة كالوضع الابتدائي من قبل الشرع ، كما يقول المعتزلة ، أو هي منقولة للشرع مع وجود علاقة بين المعنيين ، أو هي مبقاة على الوضع اللغوي ، وإنما تصرف الشرع في شروطها وأحكامها .

وتتميما للفائدة نقل الزركشي في البحر المحيط(١٣) عن تعليقة القاضي حسين أن التصرف الذي حدث من الشرع في هذه الأسماء لا يعدو عن ثلاث حالات هي :

الأولى : ما زاد فيها من كل وجه ، كالصلاة ، فإنها في اللغة الدعاء، فأبقاها الشارع على معنى الدعاء ، وزاد القراءة والركوع والسجود .

الثانية : ما نقص فيها من كل وجه كالحج ، فإنه في اللغة القصد ، وفي الشرع القصد إلى بيته الحرام .

الثالثة : ما نقص فيها من وجه وزاد من وجه ، كالصوم ، فإنه في اللغة الامساك ، وفي الشرع إمساك مخصوص مع شروط أخرى كالنية وغيرها .

---

(١٢) إرشاد الفحول : ص ٢٢ ، والبحر المحيط : ١٦٩/٢ . وقال : «لم أر من نبه على الفصل بين المقامين غير القاضي عضد الدين والملة الإيجي» .

(١٣) البحر المحيط : ١٦٥/٢ .

وبهذا اتضح أن محل النزاع هو الأسماء الشرعية دون الحرف والفعل ، وكذلك هو الألفاظ التي استعملها المشرع دون الألفاظ التي اصطلح عليها المتشرعة ، وفي أن المعنى الزائد الذي دلّت عليه هذه الأسماء هل يكون نقلاً للفظ نقلا كلياً بدون علاقة ، أو هو نقل مع علاقة بين المعنيين ، أو لا يوجد نقل ، بل هي مبقاة . وسيأتي مزيد تفصيل لذلك عند ذكر أقوال أهل العلم في محل النزاع بإذن الله .

الأقوال في المسألة :

١ ـ نقل أبوالحسين البصري في المعتمد(١٤) عن قوم من المرجئة نفي جواز نقل الألفاظ ، وقال : «وبعض عللهم تدل على أنهم أحالوا ذلك ، وبعض عللهم الأخرى تدل على أنهم قبحوه» . وكذلك فعل أبوالخطاب الكلوذاني في التمهيد(١٥) فقال : والكلام في هذه المسألة في فصلين : أحدهما : إنه يجوز نقل الأسماء ، وكذلك فعل في الجزء الثاني من التمهيد .

ولكن الرازي في المحصول والآمدي في الإحكام(١٦) نقلا الاجماع على جواز النقل عقلاً وحصرا الخلاف في الوقوع . ومن علم حجة على من لم يعلم . فما ذكره أبوالحسين ـ من وجود الخلاف في الجواز مع تسمية من قال بعدم الجواز ، واستدل لهم ـ يُقَدَّم على نفي الرازي والآمدي .

٢ ـ ذهب المعتزلة والخوارج وتابعهم على ذلك بعض الفقهاء إلى جواز نقل الألفاظ اللغوية إلى معاني شرعية نقلاً كليا بدون أي علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي . فهي معاني مبتكرة ابتكرها المشرع ، يجوز أن لا يلاحظ فيها المعنى اللغوي ، وإذا حدث أن وجدت علاقة بين المعنى اللغوي

---

(١٤) المعتمد : ٢٣/١ .
(١٥) التمهيد : ٨٩/١ ، ٢٥٣/٢ .
(١٦) المحصول : ٤١٤/١/١ والاحكام : ٣٥/١ .

والمعنى الشرعي فإنه اتفاق بطريق الصدفة ليس مقصوداً . فالأسماء الشرعية عندهم ليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها .

قال أبوالحسين في المعتمد(١٧) : «ذهب شيوخنا والفقهاء إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر . ثم قال : ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسم مبتدأ ، وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشرعي ، بل نقل اسم لغوي إليه أولى» :

ووافق المعتزلة في مذهبهم أبوالخطاب في التمهيد رأيا واستدلالاً . ونقله عن شيخه أبي يعلي . ولكن الموجود في العدة خلافه . ونقله عن أبي حنيفة . وما نقله أصحاب أبي حنيفة خلافه ، والصحيح أن الذي قال بهذا القول هو الدبوسي والسرخسي والبزدوي ، كما في فواتح الرحموت وأصول السرخسي وميزان الأصول(١٨) .

٣ـ ذهبت جماهير الأصوليين إلى أن الشرع تصرّف في اللفظ اللغوي ، كما تصرف أهل العرف في بعض الألفاظ بنقلها عن معناها الموضوعة له أصلاً ، إما على سبيل قصر اللفظ على بعض معناه ، كقصر لفظ الدابة على ذوات الأربع ، أو على سبيل التجوز بإضافة الشئ إلى غير ما هو له كقولهم : الخمر محرمة ، والمحرم شربها . وقالوا : وكذلك الألفاظ الشرعية خصصت لفظة الصلاة ، واستعملت في دعاء مخصوص .

ولكن اختلفت عباراتهم في التعبير عن هذا الواقع .

فبعضهم عبّر عنه أنه نقل ، ولكن ميزة عن قول المعتزلة بأنه ليس نقلاً مطلقاً ، بل مع وجود علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي ، مثل فعل

---

(١٧) المعتمد : ٢٣/١ .

(١٨) فواتح الرحموت : ٢٢٢/١ ، وأصول السرخسي : ١٩٠/١ ، وميزان الأصول : ص ٣٧٩ .

أهل اللغة بالألفاظ العرفية . وبعضهم اضطرب مثل الشيخ أبي اسحاق الشيرازي فسماه في التبصرة نقلاً ، وتردد في شرح اللمع[١٩] .

وبعضهم أبى أن يسميه نقلاً . وحرروا مرادهم بدون وصفه بأنه نقل . وهذا القول كما هو ظاهر إنه مذهب وسط بين مذهب الباقلاني والمعتزلة . واتفق أصحاب هذا القول على أنها مجازات لغوية لعدم استعمال المشرع لها في معانيها اللغوية . وذهب بعضهم إلى أنها اشتهرت فأصبحت حقائق شرعية[٢٠] .

٤ ـ مذهب الباقلاني : قال في التقريب ص ٣٨٧ «إن الذي عليه أهل الحق وجميع سلف الأمة من الفقهاء وغيرهم أن الله سبحانه وتعالى لم ينقل شيئاً من الأسماء اللغوية إلى معان وأحكام شرعية ، ولا خاطب الأمة إلا باللسان العربي ، ولا أجرى سائر الأسماء والتخاطب إلا على ما كان جارياً عليه في وضع اللغة» .

ولكنه في نقاشه للمعتزلة في ص ٣٩٥ قال : «الصلاة في اللغة هي الدعاء ، ولكن أخذ علينا أن تكون دعاء على شروط ومعه نية وإحرام وركوع وسجود وقراءة وتشهد وجلوس ، فالاسم في الشريعة لما كان صلاة في اللغة ، وإن ضمت إليه شروط شرعية» . وقال : «الحج في اللغة هو القصد ، ولكنه في الشرع قصد إلى بيت مخصوص» .

ويضم كلام الباقلاني إلى بعضه يظهر أنه يقول بوجود تغيير في استعمال اللفظ في الشرع عن استعماله في اللغة . ولكن مع هذا فإنه لا يقر بوجود ألفاظ تسمى بالشرعية ، ولا يسلم بالنقل . ونقلُ كثير من الأصوليين عن الباقلاني موافق لما هو في التقريب .

---

(١٩) فواتح الرحموت : ٢٢٢/١ ، وأصول السرخسي : ١٩٠/١ ، وميزان الأصول : ص ٣٧٩ .
(٢٠) فواتح الرحموت : ٢٢٢/١ ، وأصول السرخسي : ١٩٠/١ ، وميزان الأصول : ص ٣٧٩ .

وأما إمام الحرمين - وهو أكثر العلماء اشتغالاً بآراء الباقلاني الأصولية - قال في البرهان[٢١] : وقال آخرون : هي مقرة على حقائق اللغات ، لم تنقل ، ولم يزد في معناها ، وهو اختيار القاضي أبي بكر ، رحمه الله» ثم وصف ما هو عليه أنه لجاج ظاهر ، ووصفه بأنه قول غير سديد .

ونسب المازري قول الباقلاني في شرحه للبرهان للمحققين من الفقهاء والأصوليين من المالكية . ونقله الزركشي في البحر المحيط[٢٢] عن أبي الحسن الأشعري .

٥ - ذهب أبواسحاق الشيرازي للقول بالنقل في الأسماء الشرعية دون الأسماء الدينية احترازاً عن بدعة المعتزلة والخوارج . ونسب هذا القول الزركشي في البحر المحيط لابن الصباغ واختاره . قال في شرح اللمع[٢٣] : ويمكننا أن نحترز من هذه المسألة عن الألفاظ الدينية ، فنقول : إن الأسماء منقولة إلا هذه المسألة» . وقال : «ويمكننا نصرة ذلك - أى النقل - من غير أن نشارك المعتزلة في بدعتهم ، وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ» .

٦ - ذهب الآمدي في الإحكام إلى التوقف .

قال في الاحكام[٢٤] : «وإذا عرفت ضعف المأخذ من الجانبين ، فالحق عندي في ذلك إنما هو إمكان كل واحد من المذهبين ، وأما ترجيح الواقع منهما فعسى أن يكون عند غيري تحقيقه .

---

(٢١) البرهان : ١/١٧٤ .

(٢٢) على ما في البحر المحيط : ٢/١٦١ .

(٢٣) شرح اللمع : ١/١٧٣ ، ١٨٣ .

فهذه أهم الأقوال في المسألة . وسأحاول الاستدلال لها مع مناقشة الأدلة التي فيها ضعف إن شاء الله .

أدلة القول الأول وهم القائلون بعدم الجواز :

١) نقلها عما وضعت له في اللغة يكون قلبا للحقيقة ، وقلب الحقائق مستحيل لا يجوز .

وأجيب : إن كون الاسم اسماً للمعنى غير واجب له ، وإنما هو تابع للاختيار ، بدلالة انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة ، وأنه كان جائزاً أن يسمى المعنى بغير ما سمي به نحو تسمية البياض سواداً ، إلى غير ذلك . وعليه يجوز أن يصطلح على سلب الاسم عن معناه ونقله إلى غيره وقولكم «إنه مستحيل» يصح لو كان انفكاك الاسم عن المعنى مستحيلا .

٢ ـ ومن قال بالقبح قال : إن نقل الاسم عن معناه إلى معنى آخر يقتضى تغيير الأحكام المتعلقة به وتعطيلها ، وهو قبيح .

وأجيب : بأننا لا نسلم أن تعطيل الأحكام قبيح ، فإن النسخ يعطل الأحكام وليس قبيحا . ولو سلمنا قبحه ، فإنما يكون في الاسم الذي تعلق به فرض دون ما لم يتعلق به فرض ، ثم لو نقل اسم الصلاة عن الدعاء لم يسقط فرض الدعاء . ولو قصد المشرع سقوطه لبين لنا ذلك .

واستدل أبوالحسين البصري في المعتمد للقول بالجواز :

١ ـ إن الشريعة جاءت بعبادات لم تكن معروفة في اللغة ، فلم يكن بدٌ من وضع اسم لها لتتميز به عن غيرها ، كما يجب ذلك في مولود يولد للإنسان ، كما يضع أهل الصنائع لكل ما يستحدثونه من أدوات أسماء تعرف بها ، ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسماً مبتدأ ، وبين أن ينقل

---

(٢٤) الاحكام للآمدي : ٤٤/١ .

إليها اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشرعي ، بل نقل اسم لغوي إليه أولى .

٢ ـ لا يمتنع تعلق مصلحة بنقل اسم من معناه اللغوي إلى معنى شرعي ، كما لا يمتنع ثبوتها في جميع العبادات ، ولا يكون في هذا النقل وجه قبح . وإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع حسنه ، إذ المصلحة وجه حسن[٢٥] .

وبهذا يتضح أن نقل الاسم من معناه اللغوي إلى معناه الشرعي غير مستحيل ، بل هو جائز عقلاً . لأن الاسم ليس واجبا للمعنى بدليل انتفاء الاسم قبل التسمية ، وأن أرباب الحرف يحدثون أسماء لأدواتهم المستحدثة ، وكذلك من يولد له مولود يضع له اسما .

أدلة المعتزلة والخوارج على وقوع النقل :

١) احتج المعتزلة ومن قال بقولهم على وقوع النقل بأن الشرع أطلق اسم إسلام وإيمان وكفر وفسق على معاني مخصوصة . وهو ما لم يعرفه أهل اللغة ، ولا وضعوا هذه الأسماء لما أطلقت عليه . ويدل على ذلك الحديث المتفق عليه[٢٦] والذي فيه : جاء جبريل عليه السلام إلى الرسول ﷺ في صورة رجل ، فقال : يا محمد ، ما الاسلام ؟... ثم قال : ما الإيمان ؟... ثم قال ﷺ : ﴿هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم﴾ . فلولا أن الاسم شرعي لما احتاج إلى بيانه ، لأن العرب تعرفه .

واعترض على هذا بأن صاحب الشريعة بعث ليعلم الناس الأحكام لا الأسماء .

---

(٢٥) ينظر ما يتعلق بأدلة هذا القول : التمهيد لأبي الخطاب ٨٩/١ ، ٢٥٢/٢ ، والمعتمد : ٢٤/١ ، والأحكام للآمدي : ٣٥/١ .

(٢٦) البخاري : ١١٤/١ ، ومسلم : ٣٩/١ .

وأجيب : بأن المشرع إذا وضع حكما فلابد أن يضع له اسماً يعرف الناس هذا الحكم ، ليميزه عن غيره ، فصار ذلك عائداً إلى الأحكام .

٢ - إن لفظ «الصلاة» لم يكن مستعملاً في اللغة لمجموع الأفعال الشرعية كالركوع والسجود والتسبيح والتكبير والقعود والنية وغيرها ، لأن أهل اللغة لم يكونوا يعرفون هذه الصلاة ولا شروطها وأركانها ، ثم صار اسم الصلاة اسما لمجموع هذه الأفعال ، حتى لا يعقل من إطلاق اسم الصلاة سواها . فيكون بذلك نقلها المشرع إلى استعمال جديد .

واعترض الباقلاني على هذا الدليل بأن الصلاة أطلقت على جميع هذه الأفعال ، لأن الصلاة في اللغة بمعنى الاتباع ، فالتالي للسابق يسمى مصلٍ لأنه تالٍ له ، وكذلك المأموم متبع لفعل الإمام ومقتفٍ أثره .

وأجاب المعتزلة أنه يلزم على ذلك أن لا تسمى صلاة المنفرد صلاة ، وهو مخالف لاجماع الأمة ، وكذلك السنة التي ورد فيها تسمية صلاة المنفرد صلاة .

واعترض الباقلاني - أيضا - بأن الصلاة سميت صلاة للدعاء الذي فيها . ولذا لم تنقل الصلاة في الشرع ، بل بقيت في معناها الذي وضعت له ، وهو الدعاء .

وأجاب المعتزلة عن هذا الاعتراض بأنه إذا قصد الباقلاني من كلامه أن لفظ الصلاة تطلق على جملةٍ من الأفعال التي تتألف منها الصلاة لأن فيها دعاء فقد سلمتم بما نريده من إفادة الاسم لما لم يكن يفيده في اللغة . وإن قصدتم أن اسم الصلاة واقع على الدعاء ، فذلك باطل ، لأن المفهوم من لفظة «صلاة» جملة الأفعال . لأننا نفهم من قولكم فلان خرج من الصلاة إذا فرغ من أفعالها ، وإن كان متشاغلاً بالدعاء .

ويلزم على قولكم أن الصلاة هي الدعاء أن صلاة الأخرس لا تسمى صلاة لأنه لا دعاء فيها . ويلزم ـ أيضا ـ أن المصلي إذا أخل بالقراءة والركوع والسجود أن يقال إنه قد صلى .

ويرد على هذين الإلزامين بعدم صحتهما . وهو أن صلاة الأخرس فيها دعاء ، ولا يلزم النطق في الدعاء . ويبطل الإلزام الثاني ، لأننا لا نقول بصحة الصلاة بدون شروطها(٢٧) .

٣ ـ كان لفظ الصوم يفيد في اللغة الامساك عموما سواء كان عن الكلام كقوله تعالى : ﴿إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا﴾(٢٨) أو الأكل والشرب ليلاً أو نهارا ، وأصبح يفيد في الشرع إمساكاً مخصوصا .

وكذلك لفظ «الزكاة» يفيد في اللغة النماء . ثم جعل في الشرع اسم لإخراج جزء من المال طهرة له . وهو في الحقيقة نقصان وليس بزيادة .

وكذلك «الحج» في اللغة القصد مطلقاً . وفي الشرع هو قصد البيت الحرام ، مع الوقوف والإحرام والطواف .

فالشرع في جميع هذه الألفاظ تصرف بنقلها إلى معان غير معانيها اللغوية .

وأجاب الباقلاني ـ رحمه الله ـ أن هذه الألفاظ بقيت في معانيها اللغوية ولم تنقل ، ولكن شرط المشرع في كونها مجزئة شروطاً آخر تنضم إليها ، فالمشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع . ولم يسلم الباقلاني بأن الشرع أحدث عبادة لم يكن لها في اللغة اسم(٢٩) .

---

(٢٧) ينظر هذا الدليل في التمهيد لأبي الخطاب ٩١/١ ، ٢٥٥/٢ . والمعتمد : ٢٥/١ .

(٢٨) سورة مريم : ٢٦ .

(٢٩) ينظر ما يتعلق بهذا الدليل المعتمد : ٢٥/١ . والتمهيد لأبي الخطاب ٢٥٦/٢ ، ٩٣/١ .

٤ ـ نقل أبواسحاق الشيرازي في شرح اللمع(٣٠) عن أبي علي الجبائي بأنه استدل لوقوع النقل بأن المشرع شرع عبادات ذات أركان وهيئات ، ولم يكن لها اسم في اللغة ، لذا دعت الحاجة إلى وضع أسماء لها تتميز بها عن غيرها ، وكان أولى الأسماء بها ما ثبت له عرف في الشرع ، وكثر استعماله فيه . وصار هذا بمنزلة أرباب الصناعات في صناعتهم إذا استحدثوا آلات وأدوات لم يكونوا وضعوا لها أسماء تتميز بها عن غيرها . لحاجتهم إلى ذلك ، وعلى هذا وضع الأسامي في اللغات ، فكذلك هنا .

والباقلاني يرد على هذا الدليل بعدم التسليم بإحداث الشرع عبادة لم يكن لها اسم في اللغة ، كما تقدم .

والذي يجيب به أصحاب القول الوسط عن أدلة المعتزلة . بأنهم يسلمون بتصرف المشرع في استعمال الألفاظ ، وذكر الرازي في المحصول أن استعمال المشرع وتصرفه من باب التجوز ، فأصبحت الألفاظ مجازات لغوية . ومن المعلوم أن التجوز لا يكون إلا بعلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد . فالمشرع لما اختار لفظ الصلاة ليدل على العبادة المعروفة إنما اختارها لوجود علاقة بين المعنيين ، وهي أن الصلاة في الشرع فيها حقيقة الدعاء . بل الدعاء مخ العبادة ، وكذلك لفظ «الصوم» يوجد علاقة بينه وبين المعنى الشرعي لأن كلا منهما إمساك . وكذلك سائر الأسماء الشرعية . ولذا يمنعون نقل المشرع للفظ نقلاً مطلقاً بدون علاقة ، كما فعل المعتزلة .

(٣٠) شرح اللمع : ١/١٨٤ .

أدلة الباقلاني على عدم النقل :

١) وصف الله ـ سبحانه وتعالى ـ القرآن الكريم بأنه عربي في آيات كثيرة منها : قوله تعالى : ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا﴾(٣١) ، وقوله تعالى : ﴿بلسان عربي مبين﴾(٣٢) . وقوله تعالى : ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾(٣٣) . وظواهر هذه الآيات وغيرها يوجب كون القرآن كله عربيا مستعملا فيما استعملته العرب ، وإلاّ كان خطابا لهم بغير لغتهم . وبذلك يبطل دعوى المعتزلة وغيرهم أن المشرع تصرف بوضع أسماء على غير اطلاق اللغة .

وأجاب الجمهور وغيرهم عن هذه الآيات بأن استعمال الشرع لبعض هذه الألفاظ في غير ما وضعته له العرب لا يخرج القرآن عن كونه خطابا بلسان العرب . فالعرب استعملت بعض الألفاظ في غير ما وضعت له ، مثل كلمة حمار للبليد ، والبحر للكريم ، ولم يقل أحد إن هذا إخراج للخطاب عن لغة العرب .

وكذلك اشتمال القرآن على ألفاظ شرعية قليلة لا يخرجه عن كونه عربياً . فالعبرة بالأعم الأغلب . ولذا لا يمتنع اطلاق اسم الأسود على الثور الأسود وإن كان في جلده شعرات بيض .

ثم الآيات التي استدللت بها لا تدل على كون القرآن كله عربي ، لأنه قد يطلق لفظ القرآن على بعض القرآن . فقد قال الله سبحانه في سورة يوسف ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا﴾(٣٤) وأراد تلك السورة . وذهب الفقهاء إلى

---

(٣١) سورة الزخرف : ٣ .
(٣٢) سورة الشعراء : ١٩٥ .
(٣٣) سورة ابراهيم : ٤ .
(٣٤) سورة يوسف : ١ .

أنه لو حلف شخص أن لا يقرأ القرآن فقرأ آية منه حنث في يمينه . فالآية الواحدة تسمى قرآنا[٣٥] .

٢ ـ لو كان الرسول ﷺ قد نقل بعض الأسماء اللغوية إلى أحكام شرعية لوجب عليه ﷺ أن يوقف الأمة على نقل هذه الأسماء توقيفا تقوم به الحجة على المكلفين ليقطع عذرهم ، فيكون بطريق يفيد العلم الضروري أو النظري . ومادام لم يثبت خبر يفيد القطع في ذلك ولا ورد في الكتاب ، ولا أجمعت الأمة عليه ، ولا دل على ذلك العقل الجازم يجب القطع على كذب دعوى المعتزلة[٣٦] .

وأجاب عن هذا الدليل أصحاب القول الوسط والمعتزلة . أن النبي ﷺ قد بيّن بيانا تاما ما المعاني التي نقلت الألفاظ إليها ، فبين المقصود بالصلاة بصلاة جبريل بالرسول ﷺ ، ثم صلاته ﷺ بأصحابه ، وقال : «صلوا كما رأيتموني أصلي»[٣٧] وبين المقصود بالحج وقال : «خذوا عني مناسككم»[٣٨] وبين ما تجب فيه الزكاة وأنصبتها وشروطها ولمن تدفع وكيف تدفع . كما قام جبريل عليه السلام ببيان بعض هذه الأسماء كما حدث في بيان معنى الاسلام والإيمان والإحسان . وكذلك قام الصحابة ببيان مدلولات هذه الألفاظ لمن بعدهم .

وأجابوا عن اشتراط الباقلاني حدوث البيان بطريق يفيد العلم بأنه قد حدث في بعضها ، وذلك بتكرار فعل تلك العبادة كالوضوء والصلاة . وكذلك

---

(٣٥) ينظر هذا الدليل التمهيد لأبي الخطاب : ٩٤/١ ، ٢٥٨/٢ وشرح اللمع : ١٨٤/١ .

(٣٦) ينظر في هذا الدليل والإجابة عليه التمهيد لأبي الخطاب : ٩٥/١ ، ٢٥٨/٢ ، وشرح اللمع : ١٨٥/١ ، وكتابنا هذا ـ قسم التحقيق ص ٣٩٢ .

(٣٧) رواه البخاري عن مالك بن الحويرث برقم ٦٣١ ، ٦٠٠٨ ، ٧٢٤٦ . والإمام أحمد في مسنده : ٥٣/٥ .

(٣٨) رواه مسلم عن جابر برقم (١٢٩٧) وأبوداود برقم (١٩٥٤) والنسائي : ٢٧٠/٥ . وأحمد : ٣٠١/٣ ، ٣١٨ ، ٣٢٢ ، ٣٣٧ ، ٣٧٨ .

اشتراطه ثبوت البيان بطريق قطعي إنه لا دليل عليه ، وهو متعذر لا يصح إلاَّ على قول من يقول بالتكليف بما لا يطاق .

٣ـ يلزم على قول المعتزلة بأن المشرع نقل الأسماء عن معانيها اللغوية ولو لم يكن بينهما مناسبة أنه يجوز أن يقول المشرع : اقتلوا المشركين وهو يريد المؤمنين . ويقول : ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾ وهو يريد القاتلين ، وبذلك يكون قد خاطبهم بغير لغتهم .

وأجاب الجمهور عن هذا أنه لازم على قول المعتزلة والخوارج ، لأنهم يقولون بالنقل المطلق . وأما القائلون بالنقل بشرط وجود علاقة فلا يلزم على قولهم . وقد يجيب المعتزلة بأن لازم القول ليس بقول لقائلة ، ولم ينقل أحد عن المعتزلة ولا عن غيرهم مثل هذا الاستعمال .

دليل من قال بالتفريق بين الدينية والشرعية :

حجة أبي اسحاق الشيرازي في عدم القول بالنقل مطلقا ، بل يقول بالنقل فيما دل الدليل عليه . هو ترتب حدوث بدعة على قول المعتزلة في جوازه في الألفاظ الدينية . ولهذا حصر قوله في النقل في الألفاظ الشرعية . ولهذا قال في شرح اللمع(٣٩) : «ويمكننا نصرة ذلك ــ يعنى النقل ــ من غير أن نشارك المعتزلة في بدعتهم . فنقول : إن هذه الألفاظ التي ذكرناها منقولة من اللغة إلى الشرع ، وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ ، وإنما يكون على حسب ما يدل عليه الدليل . ولم يثبت النقل في جميع الألفاظ مثل : الفرس والتمر ، والخبز ، وإنما ثبت في بعض الأسماء دون بعض» .

---

(٣٩) شرح اللمع : ١/١٧٣ ، ١٨٣ . والبحر المحيط : ٢/١٦٤ .

دليل القول بالتوقف :

أما الآمدي في الإحكام بعد أن ذكر أدلة الأقوال الواردة في المسألة وناقشها قال : «وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين ، فالحق عندي في ذلك إنما هو إمكان كل واحد من المذهبين ، وأما ترجيح الواقع منهما ، فعسى أن يكون عند غيري تحقيقه» وهذا يدل على أنه متوقف في المسألة لعدم وجود دليل قطعي يدل على أحد القولين ، وخاصة وأن الآمدي يرى أن القواعد الأصولية قواعد قطعية لا تثبت بأدلة ظنية .

حجة القول الوسط :

استدل من توسط بين المذهبين سواء صرح بالنقل مع وجود علاقة ، أو أثبت تصرف المشرع ، ولكن لم يسمه نقلا . وبعض أصحاب هذا القول مثل فخرالدين الرازي اقتصر على تسميتها مجازات لغوية ، وبعضهم قال : إن هذه المجازات اللغوية اشتهرت حتى أصبحت المعاني المجازية هي المتبادرة إلى الذهن . وبذلك أصبحت حائق شرعية .

ويمثل هذا الرأى الوسط جماهير الأصوليين منهم الشافعي وإمام الحرمين والغزالي وابن برهان وغيرهم . وقد أنكر هؤلاء على أصحاب القول بالنقل للألفاظ اللغوية من اللغة إلى الشرع ، نقلاً بدون علاقة ، وهم المعتزلة ، كما تقدم في إجابتهم عن أدلة المعتزلة . وأنكروا على من أنكر تصرف المشرع في بعض الألفاظ بنوع من التصرف ، سواء سموه نقلا لوجود علاقة ، أو لم يسموه نقلا .

وقال هؤلاء : إن الموضوعات الشرعية مسميات لم تكن معهودة من قبل ، فلابُدَّ لها من أسماء تعرف بها تلك المسميات . وهذا التصرف الذي حدث من المشرع فيها لا يخرج عن حالتين :

أولهما : تخصيص اللفظ ببعض المسميات ، كما فعل أهل اللغة في الألفاظ العرفية ، كلفظ الدابة : ولم ينكر أحد هذا التصرف . ومثله فعل المشرع في لفظ الحج والصوم والإيمان . حيث استعملها في معان لها علاقة بمعناها اللغوي . فهو ليس نقلاً كليا للفظ . كما يقول المعتزلة ، بل يوجد ارتباط وعلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي .

ثانيهما : إطلاق أهل اللغة الاسم على ما يتعلق به ويتصل به ، كتسميتهم الخمر محرمة ، وفي الحقيقة المحرم شربها . وكذلك تصرف المشرع في لفظ الصلاة بعد أن كانت لا يفهم منها إلا الدعاء ، أصبحت في الشرع تدل عليه وعلى غيره معه من تكبير وقراءة وركوع وسجود وقيام ، وكل ما أدخله عرف الشرع في معناها .

وبذلك أثبت أصحاب هذا القول تصرفاً للمشرع في بعض الألفاظ ، ولكن انكروا على المعتزلة ما ذهبوا إليه من القول بالنقل بدون ارتباط أو علاقة .

ومما أنكر به أصحاب هذا القول على من لم يُثْبِت للمشرع تصرفا ما قاله الغزالي[٤٠] : «إنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم» . ثم قال : «فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة ، فما أحدثه الشرع من عبادات ينبغي أن تكون لها أسماء معروفة ، ولا يكون ذلك إلا بنوع تصرف في الألفاظ اللغوية» .

وأما إمام الحرمين[٤١] فعبارته في حق الطرفين حادة كعادته . فقال في شأن المعتزلة ، ومن قال بقولهم : «ومن قال : إنها نقلت نقلا كلياً ، فقد

---

(٤٠) المستصفى : ١/ ٣٣٠ .
(٤١) البرهان : ١/ ١٧٥ .

زلٌ ، فإن في الألفاظ الشرعية اعتبار للمعاني اللغوية» . وقال في حق الباقلاني ومن تابعه : «أما القاضي ـ رحمه الله ـ فإنه استمر في لجاج ظاهر ، فقال في الصلاة إنها الدعاء ، وطرد ذلك في الألفاظ التي فيها الكلام ، وهذا غير سديد» .

والذين لم يعبروا عن تصرف المشرع بالنقل احتجوا :

١) ـ بأن النقل خلاف الأصل .

٢) ـ التجوز في استعمال اللفظ أو قصره على بعض معانيه لا يسمى نقلاً ، لأنه كفعل أهل العرف . ولم يسم أهل العرف ما فعلوه نقلاً .

٣) ـ لم يسموه نقلاً كرد فعل على مذهب المعتزلة والخوارج ، الذين تشددوا في تسميته نقلاً . ولما ترتب على قول المعتزلة في بدعة الطعن على الصحابة بقولهم إن الإيمان الذي حدث منهم هو الإيمان اللغوي . ولم يحدث منهم الإيمان الديني .

الترجيح :

بعد ما أوردنا أدلة كافة الأقوال في المسألة وناقشناها . ظهر أن كل قول من القولين المتطرفين ـ قول المعتزلة وقول الباقلاني ـ جمع بين صواب وخطأ .

فقد أخطأ المعتزلة في قولهم وضع المشرع أسماء لما استجد من عبادات ومعاني شرعية بدون اعتبار معاني الألفاظ من جهة اللغة . والحق أن جميع الأسماء الشرعية ـ بعد التقصي ـ لها علاقة بمعانيها اللغوية .

وأصاب المعتزلة في إثبات التصرف للمشرع ، لأن تطابق المعنى الشرعي والمعنى اللغوي من كل وجه لم يحدث . وأما تسمية تصرف المشرع نقلاً أو عدم تسميته نقلاً فهو خلاف لفظي .

أما الباقلاني فجمد بقوله إن الألفاظ مبقاة على وضعها اللغوي ، وإن كان عند استدلاله أثبت تصرفا للمشرع في نطاق ضيق على فلتات لسانه ، فجعل ما دلت عليه الألفاظ الشرعية من معنى زائد عن المعنى اللغوي إنما هو شروط فقط ، ولكن لم تتغير ماهية اللفظ . والذي حدا بالباقلاني ـ رحمه الله ـ إلى الوقوف في هذا الموقف الجامد ـ الذي عابه عليه أشد الناس تأثراً بآرائه الأصولية كإمام الحرمين والغزالي ـ مسألة جد خطيرة ، وهي استغلال المعتزلة هذه المسألة في الطعن على الصحابة بعدم إثبات الإيمان الشرعي لهم . كما سنذكر ذلك في ثمرة النزاع في هذه المسألة . بل ذهب الخوارج إلى أبعد من ذلك ، فوصفوا بعض الصحابة بالكفر .

وبناء على ما تقدم يكون القول الوسط هو الراجح . وهو قول من أثبت تصرف المشرع ، فنقل الأسماء عن معناها اللغوي على سبيل التجوز لوجود علاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي . فأصبحت الأسماء الشرعية مجازات لغوية . ثم لما اشتهرت بحيث إذا أطلقت لم يفهم منها إلا المعنى الشرعي أصبحت حقائق شرعية ، لأن أمارة الحقيقة التبادر إلى الذهن .

ثمرة النزاع في هذه المسألة :

يوجد للنزاع في هذه المسألة ثمرات عدة ، بعضها يعود للاعتقاد ، وبعضها الآخر للفروع الفقهية ، وبعضها الآخر للغة .

أما في جانب الاعتقاد فاختلف العلماء في حقيقة الإيمان بناء على اختلافهم في جواز نقل الشرع بعض الأسماء من اللغة إلى الشرع . واختلفوا أيضا في وجود منزلة بين الإيمان والكفر أو لا يوجد .

ومن أهم العوامل التي سببت النقاش حول وجود منزلة بين المنزلتين ، وحكم مرتكب الكبيرة هو ما وقع من حروب على أثر مقتل عثمان بن عفان ـ

رضي الله عنه ـ كوقعة الجمل وصفين ، مما جعل الناس يتساءلون عن المحق وعن المخطئ . وهل المخطئ كافر أو مؤمن ؟ فكانت الخوارج تقول بكفر مرتكب الذنوب ، والمرجئة تقول : إنهم مؤمنون كاملوا الإيمان ، وأهل السنة عموما ذهبوا إلى أنهم مؤمنون ناقصوا الإيمان بقدر ما ارتكبوا من الكبائر . وذهب واصل بن عطاء ـ مؤسس مذهب الاعتزال ـ إلى أنهم فاسقون في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان . وهذه أول مسألة من مسائل المعتزلة . وقد أجمعوا عليها على تعدد فرقهم واختلاف مشاربهم .

ونقل أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع[٤٢] حقيقة قولهم فقال : إنهم قالوا : «ننزل الصحابة منزلة بين المنزلتين ، فلا نسميهم لا كفاراً ولا مؤمنين ، ونقول إنهم فسقة» ، ونقل عن واصل بن عطاء أنه قال : «لو شهد عندي عليٌ وطلحة على باقة من البقل لم أقبل حتى يكون معهما ثالث ، لأن أحدهما فاسق» ثم قال الشيرازي : «قيل لهم : إن الإيمان في اللغة التصديق ، والصحابة مصدقون موحدون . وقد وعد الله المؤمنين الجنة في قوله تعالى : ﴿وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار﴾[٤٣] فقالوا : صدر منهم الإيمان اللغوي الذي هو التصديق ، ولكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى فعل الطاعات . فالصحابة صدَّقوا ولم يطيعوا ، بل ارتكبوا شيئاً من المعاصي فخرجوا من الإيمان ، ولم يبلغوا الكفر ، فهم فاسقون في منزلة بين المنزلتين .

وبهذا يتضح أن المعتزلة بنوا طعنهم في الصحابة ، ووصفهم إياهم بعدم الإيمان على نقل كلمة الإيمان من معناها اللغوي الذي هو التصديق إلى المعنى الشرعي . ولذا فالإيمان عند المعتزلة والخوارج هو مجموع ما أمر الله به ورسوله ﷺ .

---

(٤٢) شرح اللمع : ١/١٧٣ .
(٤٣) التوبة : ٧٢ .

والباقلاني ـ وهو القائل بعدم النقل ـ يرى أن الإيمان باق على معناه اللغوي ، وهو التصديق .

ولكن أهل الحق ذهبوا إلى أن الإيمان لم يبق على معناه اللغوي تماماً ، بل أصبح في الشرع عبارة عن «التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح» ولم يختلفوا في دخول التصديق بالقلب فيه ، واختلفوا في دخول العمل في الإيمان . ولهم في ذلك تفصيلات . ليس الغرض من ذكر ثمرة النزاع تحرير المذاهب ، فمحل ذلك كتب العقيدة ، فيرجع في ذلك إلى لوامع الأنوار البهية ، وشرح العقيدة الطحاوية والمواقف للإيجي(٤٤) وغيرها . والمقصود من إيراد هذه الثمرة بيان استغلال المعتزلة والخوارج مسألة نقل اللفظ للطعن على الصحابة رضوان الله عليهم .

الثمرة الثانية : وهي لغوية :

ذهب من قال بالنقل من المعتزلة وغيرهم إلى أن الحقائق ثلاثة :

الأولى : الحقيقة اللغوية :

وهي اللفظ الذي وضعه أهل اللغة لمعنى ابتداء ، ولم يطرأ عليه تغيير ، مثل كلمة إنسان .

الثانية : الحقيقة العرفية .

وهي اللفظ الذي نقل عن موضوعه الذي وضع له ابتداءً وأصبح هو المتبادر للذهن . فإن كان النقل على يد أهل اللغة عموما سمي عرفية عامة، مثل كلمة دابة كانت في كل ما دب على الأرض ، وأصبحت في ذوات الأربع. لا يكاد يفهم منها إلا ذلك إذا أطلقت .

---

(٤٤) انظر في حقيقة الإيمان : شرح العقيدة الطحاوية : ٢/٤٥٩ والمواقف ص ٣٨٤ ولوامع الأنوار البهية : ١/٤٠٣ . التبصير في الدين للاسفرائيني ص ٤٢ ، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٦٩٧ .

وإن كان النقل على يد أصحاب الفنون كالأدباء والنحويين والفقهاء مثل كلمة : الرجز والعطف والمناسخة . تسمى عرفيةً خاصة .

الثالثة : الحقيقة الشرعية :

وهي الأسماء التي استعملها المشرع فيما فرض من عبادات وغيرها .

والمعتزلة ترى أن الأسماء الشرعية وضعها المشرع وضعا مبتدئا . فهي حقائق شرعية .

ولهذا عرّف أبوالحسين البصري المعتزلي في المعتمد(٤٥) الحقيقة بأنها : «ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به» . ثم قال : «ودخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية ، والحقيقة العرفية ، والحقيقة الشرعية» .

وذهب القائلون بعدم النقل إلى عدم دخول الأسماء الشرعية في الحقيقة وقصروا إطلاق الحقيقة على الحقيقة اللغوية فقط . ولذا عرفها شيخ البلاغيين عبدالقاهر الجرجاني بأنها : «كل كلمة أريد بها نفس ما وضعت له في وضع واضع وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره» . وعرفها ابن الأثير في كتابه المثل السائر أنها «اللفظ الدال على موضوعه الأصلي» . وعرفها ابن جني بأنها : «ما أقر في الاستعمالات على أصل وضعه في اللغة»(٤٦) وقد جرى ابن قدامة في الروضة(٤٧) في تعريفه للحقيقة على هذا المذهب ، حيث قال في تعريفها : «هو اللفظ المستعمل في وضعه الأصلي» .

الثمرة الثالثة : وهي تعود للفروع الفقهية .

الأسماء الشرعية المجردة عن القرائن على ماذا تحمل ؟

---

(٤٥) المعتمد : ١٦/١ .

(٤٦) نقل هذه التعاريف الثلاثة العلوي اليمني المعتزلي في كتابه الطراز ٤٧/١ وحكم عليها بالفساد لعدم دخول الأسماء الشرعية في الحد .

(٤٧) روضة الناظر : ص ١٧٣ .

ذكرنا أن أهل العلم اختلفوا في الأسماء الشرعية على ثلاثة أقوال :

الأول : إنها حقائق لغوية ، لم تنقل عن ما وضعتها له العرب ، وهو ما ذهب إليه الباقلاني ومن تابعه .

الثاني : إنها مجازات لغوية ، وهو قول فخرالدين الرازي ، ونقله الزركشي في البحر المحيط عن الإمام الشافعي ـ رحمه الله .

الثالث : إنها حقائق شرعية سواء كانت متعلقة بأصول الدين أو بفروع الشريعة ، وهو مذهب المعتزلة والخوارج ، ومن قال بقولهم .

تحرير محل النزاع : اتفق أهل العلم على أنه إذا وجدت قرينة تبين المراد في الاطلاق ، فإنها تحمل عليه ، فهي ليست في محل النزاع . فإذن محل النزاع إذا تجرد الاسم عن القرائن .

١ ـ ذهب المعتزلة إلى حملها على عرف الشرع ، فإذا وردت لفظة الصلاة مجردة عن القرينة حملت على العبادة المعروفة ذات الركوع والسجود ، وكذلك لفظة الحج تحمل على قصد بيت الله الحرام ، وكذلك سائر الألفاظ .

قال أبوالخطاب الكلوذاني في كتابه التمهيد[٤٨] وهو ممن يقول بقول المعتزلة في هذه المسألة : «وفائدة الخلاف أن يخاطبنا الشرع بشئ مثل الصلاة ، فإنها عندنا محمولة على الصلاة الشرعية ، لا يجوز العدول عن ذلك إلا بدليل وقرينة ، وعندهم المراد به الصلاة اللغوية ، لا يجوز العدول عنها إلى هذه الشرعية إلا بقرينة» .

---

(٤٨) التمهيد لأبي الخطاب : ٨٩/١ .

٢ ـ وقال الباقلاني في كتابه هذا ـ التقريب والارشاد(٤٩) .

فإن قيل : فما تقولون لو ثبتت أسماء شرعية ، وإن كانت ألفاظاً لغوية ، لكنها منقولة في الشرع إلى أحكام غير التي وضعت لها في حكم اللسان ، ثم ورد الشرع بذكرها ، هل كان يجب حملها على موجب اللغة أو موجب الشرع ؟

قيل : «كان يجب الوقف في ذلك ، لأنه يجوز أن يراد بها ما هي له في اللغة ، ويجوز أن يراد بها ما هي له في الشرع ، ويجوز أن يراد بها الأمران إن كانا مثلين يمكن أن يقعا معاً في وقت واحد أو وقتين . فإن كانا خلافين صح أن يريدهما جميعاً معاً ، وإن كانا ضدين صح أن يريدهما على الترتيب ، ويجب لتجويز ذلك أجمع الوقف إلى أن يدل دليل على المراد به ـ على ما نبينه من بعد في حكم المحتمل من الألفاظ» .

فخلاصة كلام القاضي أنه ذهب إلى الوقف لوجود الاحتمالات التي ذكرها ، فعاملها معاملة المجمل ، لأنها لفظ مشترك عنده .

وعاب الإبياري في شرح البرهان(٥٠) على الباقلاني ما ذهب إليه ، فقال : «قول القاضي : إنه مجمل يناقض مذهبه في حجة الأسماء الشرعية ـ اللهم إلا أن يكون له قول آخر بإثباتها ، وإلا فالإجمال مع اتحاد جهة الدلالة محال . أو يكون ذلك منه تفريعاً على قول من يثبتها ، وهذا ضعيف . فإنه من أين له الحكم عليهم أنهم يسوون بين النسبة إلى المسميين» .

وتعقيبا على كلام الإبياري أقول : «لقد تقدم في تحقيق الأقوال في المسألة أن ما نسبه إمام الحرمين في البرهان للقاضي أبي بكر الباقلاني

---

(٤٩) انظر ص ٣٧١ من القسم التحقيقي .

(٥٠) على ما في البحر المحيط : ١٦٩/٢ .

من عدم تصرف الشرع أدنى تصرف في الألفاظ اللغوية لا بزيادة ولا بنقص مخالف لما صرح به الباقلاني ، ونقلته عنه من التقريب ، وقد جرى الإبياري في نقده على ما نقله إمام الحرمين عن الباقلاني في البرهان . ولذا ما نقد به الإبياري الباقلاني صحيح لو كان نقل إمام الحرمين لمذهب الباقلاني صحيحا . ولذا استدرك الإبياري في نقده بعبارة لطيفة ، تدل على شدة يقظته ، وحدة ذكائه ، وذلك لبعد احتمال وقوع الباقلاني في مثل هذا التناقض .

وبناء على ما تقدم أقول : لقد صرح الباقلاني في كتابه هذا بأن المشرع استعمل بعض الألفاظ اللغوية ، وتصرف فيها نوعاً من التصرف ، ولهذا حكمه عليها بالاجمال متناسب مع مذهبه لترددها بين إرادة المعنى اللغوي والمعنى الشرعي عند إطلاقها . فمثلا لفظ «الوضوء» هل يراد به الطهارة التي تبيح الصلاة وترفع الحدث ، أو يراد به النظافة ، وكذلك غيرها . والإبياري معذور في نقده الباقلاني ، لأنه بناء على ما وجده في البرهان ، فظنه هو حقيقة مذهب الباقلاني .

٣ ـ وممن قال بالاجمال القاضي أبويعلى في العدة[٥١] حيث قال : «فأما قوله تعالى : ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾[٥٢] فإن ذلك مجمل ، لأن الصلاة في اللغة الدعاء ، فكان كما قال تعالى : ﴿وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاءً وتصدية﴾[٥٣] وفي الشريعة هي التكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود والتشهد والسلام ، ولا يقع على شيء من ذلك اسم الصلاة ، فإذا كان اللفظ لا يدل على المراد به ولا ينبئ عنه وجب أن يكون

---

(٥١) العدة لأبي يعلي : ١/١٤٣ .
(٥٢) آيات كثيرة منها البقرة : ٤٣ ، ١١٠ .
(٥٣) الأنفال : ٣٥ .

مجملا ، وكذلك الزكاة في اللغة النماء والزيادة ، من قولهم زكا الزرع إذا زاد ونما ، والمراد في الشريعة بالزكاة غير ذلك ، واللفظ لا يدل عليه ولا ينبئ عنه . وهذا ظاهر كلام أحمد ـ رحمه الله ـ ذكره في كتاب طاعة الرسول ﷺ» . ثم قال «ومن أصحاب الشافعي من قال : ليس بمجمل ، وأن الصلاة في اللغة دعاء ، فكل دعاء يجوز إلا أن يخصه الدليل» .

٤ ـ وقال الغزالي في المستصفى[٥٤] :

«والمختار عندنا أن ما ورد في الإثبات والأمر فهو للمعنى الشرعي ، وما ورد في النهي كقوله ﷺ : «دعي الصلاة أيام أقرائك»[٥٥]. فهو مجمل .

وبني على قول الغزالي هذا صحة صيام النفل بنية من النهار لقوله ﷺ : «إني إذن صائم»[٥٦] حملا على الصيام الشرعي . أما نهيه ﷺ عن صيام يوم النحر[٥٧] فيكون مجملا ، لأنه في النهي .

قال الآمدي في الإحكام[٥٨] :

«والمختار ظهوره في المسمى الشرعي في طرف الاثبات ، وظهوره في المسمى اللغوي في طرف الترك» .

---

(٥٤) المستصفى : ٣٥٩/١ .

(٥٥) متفق عليه : بلفظ : «إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة» البخاري برقم (٣٢٠) ومسلم برقم (٣٣٣) .

(٥٦) رواه مسلم عن عائشة برقم (١١٥٤) والترمذي برقم (٧٣٠) وأبوداود برقم (٢٤٣٨) . والنسائي ٤/(١٩٣ ـ ١٩٥) والدارقطني ١٧٣/٢ والبيهقي ٢٧٥/٤ وأحمد : ٤٩/٦ ، ٢٠٧ وغيرهم .

(٥٧) متفق عليه عن أبي هريرة بلفظ : «أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين: يوم الفطر ويوم الأضحى ، البخاري : ٢٤٠/٤ برقم (١٩٩٣) ومسلم : ٧٩٩/٢ (١١٣٨) .

(٥٨) الاحكام للآمدي : ٢٣/٣ .

١ ـ فمن فروع خلافهم هذا اختلافهم في المراد بقوله ﷺ : «الطواف بالبيت صلاة»(٥٩) هل المراد به أن الطواف كالصلاة حكما في الافتقار للطهارة ، فيكون المراد بالصلاة الصلاة الشرعية ، أو أن الطواف يشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة .

٢ ـ وكذلك اختلافهم في المراد بقوله ﷺ : «الاثنان فما فوقهما جماعة»(٦٠) هل المراد به أقل عدد تنعقد به الجماعة في الصلاة أو المراد به الجماعة الحقيقية . فذهب جماعة إلى أن لفظ الصلاة ، ولفظ الجماعة في الحديثين مجملان ، فلا يحمل كل لفظ على أحد معنييه إلا بقرينة ، وذهب آخرون إلى أنه أظهر في المعنى الشرعي. فيحمل الحديث الأول على أن الطواف كالصلاة في اشتراط الطهارة ويحمل الثاني على أن أقل عدد يحصل به فضيلة الجماعة هو إثنان(٦١) .

٣ ـ وكذلك اختلفوا في قوله ﷺ : ﴿توضؤا مما مست النار﴾(٦٢) هل المقصود به الوضوء الشرعي أو الوضوء اللغوي . فمنهم من قال : إنه مجمل لوجود الاحتمالين ، فلا يحمل على أحدهما إلا بقرينة . ومنهم من يرى أنه يحمل على المسمى الشرعي ، لأن حمل لفظ المشرع على عرفه أظهر(٦٣) .

---

(٥٩) جزء من حديث رواه الحاكم عن ابن عباس وصححه في المستدرك ٤٥٩/١ ورواه النسائي ٢٢٢/٥ والترمذي : ٢٨٤/٣ برقم ٩٦٧ والدارمي ٤٤/٢ برقم ١٨٥٤ ، ١٨٥٥ وابن حبان كما في الموارد برقم (٩٩٨ ، والبيهقي (٨٥/٥) وأحمد في المسند : ٤١٤/٣ ، ٦٤/٤ ، ٣٧٧/٥ . وصحح إسناده الزركشي في المعتبر ص ١٧٩ وانظر التلخيص الحبير : ١٣٩/١ .

(٦٠) أخرجه ابن ماجة في السنن : ٣١٢/١ برقم ٩٧٢ وفيه الربيع بن بدر . قال ابن كثير في تحفة الطالب ص ٢٥٣ اتفق أئمة الجرح والتعديل على جرحه . وأخرجه الدارقطني : ٢٨١/١ . وفيه عثمان الوقاصي متروك الحديث .

(٦١) انظر الكلام على تأويل هذين الحديثين الإحكام للآمدي : ٢٢/٣ ومنتهى ابن الحاجب ص ١٣٩ ومفتاح الوصول للتلمساني ص ٧٤ .

(٦٢) رواه مسلم عن أبي هريرة ١١٤/١ برقم ٣٥٢ ، ٣٥٣ . والترمذي : ١١٤/١ برقم ٧٩ وأبوداود ١٣٤/١ برقم ١٩٤ والنسائي : ١٠٥/١ وابن ماجة : ١٦٣/١ برقم ٤٨٥ وأحمد : ٢٦٥/٢/٢٧١ ، ٤٧٠ ، ٥٠٣ ، ٥٢٩ .

(٦٣) أنظر مفتاح الوصول ص ٧٤ .

٤ ـ وكذلك اختلفوا في المراد من قوله ﷺ : «لا يَنْكِحُ المحرم ولا يُنْكِح»(٦٤) . فذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أن المراد به المعنى اللغوي ، وهو الوطء ومنه قول الشاعر :

كبكر تريد لذيذ النكا ح وتهرب من صولة الناكح(٦٥)

ولذا ذهب الحنفية إلى أنه يحرم الوطء على المحرم ولا يحرم عليه العقد .

وذهب المالكية وغيرهم إلى حمل النكاح في الحديث على العقد ، ولهذا ذهبوا إلى تحريم العقد أيضا ، وذلك لأن حمل كلام المشرع على المعنى الشرعي أظهر(٦٦) .

٥ ـ وكذلك اختلفوا في المراد بقوله تعالى : ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف﴾(٦٧) . فحمل الحنفية كلمة (ما نكح) على معناها اللغوي ، وهو الوطء فيكون المعنى لا تطؤا ما وطأها الأب بزنى أو غيره ، ولذا من زنى بها الأب فهي موطوءة له .

وذهب الشافعية وغيرهم إلى أن المراد بالنكاح في الآية العقد ، لأن النكاح حقيقة شرعية ، ولفظ المشرع يحمل على المعنى الشرعي ، ولذا فإن الزنى لا يوجب حرمة المصاهرة عندهم(٦٨) .

---

(٦٤) رواه مسلم في النكاح . باب تحريم نكاح المحرم النووي على مسلم ١٩٣/٩ . وأبوداود في المناسك ١٦٩/٢ والترمذي في الحج ١٩١/٣ والنسائي في الحج ١٩٢/٥ وابن ماجة في النكاح ٦٣٢/١ وأحمد في المسند : ٥٧/١ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٣ .

(٦٥) لم استطع معرفة قائل البيت .

(٦٦) انظر الكلام على حديث نكاح المحرم مفتاح الوصول ص ٧٧ والتمهيد للأسنوي ص ٢٧٢ .

(٦٧) النساء : ٢٢ .

(٦٨) نفس مراجع الحاشية رقم (٦٦) .

المبحث السابع

(في دراسة مسألة حمل اللفظ المشترك على معنييه أو معانيه)

سبب اختيار هذه المسألة للدراسة :

اخترت هذه المسألة للدراسة لأمرين :

أولهما : إن الأصوليين لم يحرروا مذهب الباقلاني ، بل نسبوا له ما لم يقل به .

وسنذكر حقيقة مذهبه كما هو في كتابنا هذا ، ونبين ما نسبه له الأصوليون في كتبهم عند بيان الأقوال في المسألة .

ثانيهما : أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية اللغوية ، التي لها فروع فقهية كثيرة جداً . وهذه المسألة لأهميتها اشتهرت عند الأصوليين باسم «المسألة الشافعية» كما ذكر ذلك ابن السبكي في رفع الحاجب[١] . وستظهر أهميتها عند ذكر بعض مايتفرع عليها من فروع في نهاية المسألة.

تحرير محل النزاع :

عنون الآمدي في الإحكام[٢] لها بما يلي :

«اختلف العلماء في اللفظ الواحد ، من متكلم واحد ، في وقت واحد ، إذا كان مشتركا بين معنيين ـ كالقرء للطهر والحيض ـ أو حقيقة في

---

(١) رفع الحاجب لابن السبكي ـ مخطوط ـ ورقة ٢٣٨٦أ .

(٢) الاحكام للآمدي : ٢/٢٤٢ .

أحدهما ، مجازاً في الآخر ـ كالنكاح المطلق على العقد والوطء ـ ولم تكن الفائدة فيهما واحدة ، هل يجوز أن يراد به كلا المعنيين معاً ، أو لا ؟» .

ذكرت ما عنون به الآمدي للمسألة ، لأن في القيود التي ذكرها تحرير جزئي لمحل النزاع في المسألة . وسأبين ما خرج عن محل النزاع بالقيود التي ذكرها . أضيف قيوداً أخرى لكي يتحرر محل النزاع في المسألة فأقول :

احترز «باللفظ الواحد» عن اللفظين ، فإنه يصح أن يراد بهما معنيين إجماعاً .

واحترز بقوله : «من متكلم واحد» عن المتكلمين ، لأنه يجوز أن يريد أحدهما باللفظ المشترك أحد المعنيين ، ويريد الآخر المعنى الآخر إجماعا .

واحترز بقوله : «في وقت واحد» عن إطلاق المتكلم الواحد اللفظ المشترك لمعنيين في وقتين ، فإن ذلك جائز إجماعا . فيقول مثلاً : رأيت عيناً ، ويريد الباصرة . وفي وقت آخر يقول : رأيت عيناً ، ويريد الجارية .

وقال : «إذا كانت مشتركة بين معنيين ، أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ، لأن الكلام في المسألتين واحد ، عند جمهور المتكلمين فيهما . ويلحق بالحقيقة والمجاز ما له معنيان أحدهما صريح والآخر كناية ، مثل قولهم : «كثير الرماد» . والجمهور على أن الكناية من المجاز خلافا لفخرالدين الرازي وعجز التعريف عن إدخال صورة ثالثة وهي : ماله حقيقة ومجازان ، وقام الدليل على عدم إرادة الحقيقة ، فهل يحمل على مجازيه ؟

واحترز بقوله : «ولم تكن الفائدة فيهما واحدة» عن اطلاق اللفظ المتواطئ ، كالأسود يطلق على الزنجي والقار ، فهو يفيد فائدة واحدة ، وهي القدر المشترك بينهما ، وهذا متفق على أنه يدل على معنييه ـ الزنجي والقار[٢] .

---

(٢) ينظر شرح تنقيح الفصول : ص ١١٥ .

بهذا تبين أنه خرج من محل النزاع : اللفظين، واللفظ الواحد إذا كان من متكلمين أو كان من متكلم واحد ولكن في وقتين ، واللفظ المتواطئ لأن الفائدة من إطلاقه على معنييه واحدة .

واشترط القائلون بحمل اللفظ على معنييه أو معانيه أن يكون الجمع بين المعنيين ممكنا ، فخرج بذلك ما كان معنياه ضدين ، كاستعمال صيغة «إفعل» في الطلب والتهديد ، فإنه لا يمكن الجمع بينهما ، ولا الحمل عليهما .

وكذلك يخرج النقيضان ، كإطلاق لفظة (عسعس) على الإقبال والإدبار ، ولم ينقل عن أحد القول بالجواز في حالة كونهما ضدين أو نقيضين إلا عن أبي الحسن الأشعري ، كما ذكره الزركشي في البحر المحيط(٤) نقلا عن صاحب الكبريت الأحمر ، واستغرب هذا النقل ، ونقل الاجماع على المنع في حالة الضدين والنقيضين عن الأستاذ أبي منصور .

وبهذا تحرر محل النزاع في المسألة ، وظهر أنه فيما إذا كان الجمع بين معنيي المشترك ممكنا بالإضافة لكون الإطلاق في آن واحد ، من متكلم واحد ، بلفظ واحد .

المقصود بالأقسام الثلاثة الداخلة في المسألة :

الأول : اللفظ المشترك :

عرفه فخرالدين الرازي في المحصول بأنه : «اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما كذلك»(٥) .

---

(٤) البحر المحيط : ١٢٧/٢ .

(٥) المحصول : ٣٥٩/١/١ .

فخرج بقوله : «الموضوع لحقيقتين مختلفتين» الأسماء المفردة الموضوعة لحقيقة واحدة .

وخرج بقوله : «وضعا أولا» ما يدل على معنيين أحدهما حقيقي والآخر مجازي .

وخرج بقوله : «من حيث هما كذلك» اللفظ المتواطئ ، فإنه يتناول الماهيات المختلفة ، لكن لا من حيث إنها مختلفة ، بل من حيث إنها مشتركة في معنى واحد .

وقوع المشترك في لغة العرب وطرق معرفته :

المشترك واقع في لغة العرب والقرآن والسنة على الصحيح(٦) . ومنه لفظ «القرء» للطهر والحيض ، «وعسعس» للإدبار والإقبال . «والصريم» للَّيل المظلم وللصبح .

ويعرف كون اللفظ مشتركا بطرق ثلاث هي :

١ ـ يثبت بإحدى طرق إثبات كون المعنى حقيقي على المعنيين أو المعاني كلها ، كأن تكون جميع المعاني تبادرها للذهن على حد سواء .

٢ ـ بسماع أهل اللغة التصريح بالاشتراك في كتبهم اللغوية والمعاجم .

٣ ـ الاستدلال بحسن الاستفهام ، لأن الاستفهام يحسن عند تردد الذهن بين معنيين .

(٦) أنظر في ذلك الإحكام للآمدي : ١٩/١ .

الثاني : ماله معنى حقيقي ومعنى مجازي :

والمعنى الحقيقي : هو المعنى المستفاد في أصل وضع اللغة . وأما المعنى المجازي هو المعنى المستفاد من نقل اللفظ إلى معنى آخر ، لوجود علاقة بين المعنيين ، وقرينة صارفه عن إرادة المعنى المراد في أصل وضع اللغة ، وذلك مثل استعمال لفظة «اللمس» في مس البشرة للبشرة على سبيل الحقيقة ، وفي الجماع على سبيل التجوز ، وكذلك استعمال كلمة «الأب» في الوالد على سبيل الحقيقة وفي الجد على سبيل المجاز .

ويلحق بالحقيقة والمجاز الصريح والكناية ، لأن جماهير أهل اللغة على أن الكناية من المجاز خلافاً لفخر الدين الرازي على ما ذكره صاحب الطراز[٧] مثل قولهم : «كثير الرماد» فمعناه الصريح أنه كثير الرماد المتخلف من إحراق الحطب . ومعناه المستفاد من الكناية هو كونه كريم . وعند جماهير أهل اللغة إن المعنى الحقيقي والصريح راجح على المعنى المجازي والكناية إذا تجرد عن القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والصريح .

الثالث : وهو وجود لفظ له معنى حقيقي قامت الدلالة على أنه غير مراد ، وله مجازان أو عدة مجازات متساوية فهل يحمل على جميع مجازاته المتساوية إذا كان ممكنا الجمع بينها ؟ . ويمثلون لهذه الصورة بلفظ «الشراء» في قول القائل «لا أشتري» فلها معنى حقيقي ، وهو نفي الشراء عن نفسه . فإذا قامت قرينة على عدم إرادته يكون المراد أحد معنييه المجازيين الذين هما : السوم وشراء الوكيل . والنزاع في كون اللفظ يحمل عليهما معاً أولا»[٨] .

---

(٧) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة : ٣٧٥/١ .

(٨) ينظر في هذا القسم والتمثيل له : نهاية السول مع البدخشي ٢٣٥/١ والتقرير والتحبير ٢٤/٢ .

الأقوال في المسألة :

١ ـ ذهب الشافعي وأبوعلي الجبائي وعبدالجبار بن أحمد إلى جواز أن يراد باللفظ جميع ما يتناوله إذا تجرد عن القرينة ، فيكون إطلاقه على معنييه على سبيل الحقيقة .

نسب هذا القول للثلاثة الرازي في المحصول والآمدي في الإحكام ، ونسبه أبوالحسين في المعتمد للجبائي وعبدالجبار ، ونسبه إمام الحرمين في البرهان لجماهير الفقهاء ، ونسبه الزركشي في البحر المحيط للشافعي ولأبي علي ابن أبي هريرة . واختاره أبواسحاق الشيرازي في اللمع وشرحها والتبصرة ، وابن النجار في شرح الكوكب ، ونسبه لأكثر أصحابه، ونسبه السمرقندي في الميزان لعامة أهل الحديث ، واختاره الإسنوي في التمهيد ، ونسبه الجصاص لأبي يوسف ومحمد بن الحسن[٩] .

ونسب الرازي في المحصول والآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المنتهى والإسنوي في نهاية السول وغيرهم إلى الباقلاني هذا القول ، وهو مخالف لما هو في كتابه هذا حيث قال في كتابه هذا ص ٤٢٢ : «فإن قيل : فهل يجب حمل الكلمة الواحدة ـ التي يصح أن يراد بها معنى واحد ، ويصح أن يراد بها معنيان ـ على أحدهما أو عليهما بظاهرها أم بدليل يقترن بها ؟ قيل : بل بدليل يقترن بها لموضع احتمالها للقصد بها تارة إليهما ، وتارة إلى أحدهما ، وكذلك سبيل كل محتمل من القول ، وليس بموضوع في الأصل لأحد محتملية» وبهذا يظهر أن قول الباقلاني مطابق للقول الثالث وهو قول إمام الحرمين . وقد نقل الزركشي في البحر المحيط

---

(٩) المحصول : ٣٧٢/١/١ ، الأحكام للآمدي : ٢٤٢/٢ ، المعتمد : ٣٢٤/١ . البرهان : ٣٤٥/١ ، اللمع ص ٥ وشرح اللمع : ١٧٧/١ ، التبصرة ص ١٨٤ ، والبحر المحيط : ١٣٠/٢ . شرح الكوكب المنير : ١٨٩/٣ ، التمهيد للإسنوي ص ١٧٦ . الميزان للسمرقندي ص ٣٤٣ . الفصول للجصاص ٧٩/١ .

اضطرابا شديداً فيما نسبه العلماء للباقلاني . وسيأتي أن إمام الحرمين نقل عن الباقلاني التفريق بين المشترك ، فأجاز حمله على معنييه ، ولكنه لم يجز حمل اللفظ على حقيقته ومجازه ، وما هو هنا لا يوافق هذا النقل . إلا أن يكون للباقلاني كلام في كتاب آخر يغاير هذا .

٢ - ذهب لمنع حمله على معنييه أبوهاشم الجبائي وأبوالحسن الكرخي وأبوعبدالله البصري على ما في المعتمد لأبي الحسين البصري . ونسبه الرازي في المحصول لأبي الحسين البصري ونسبته ليست صحيحة . واختاره ونصره ابن الصباغ على ما في البحر المحيط . ونسبه الجصاص لأبي حنيفة . ونسبه الباقلاني في كتابه هذا لجماعة من أصحاب أبي حنيفة. واختاره أبوالخطاب في التمهيد . ونقله ابن النجار في شرح الكوكب عن ابن القيم في كتابه جلاء الأفهام ، وعزاه للأكثرين . واختاره الجصاص ووصف حمله على معنييْه بالاستحالة ونسبه الآمدي لأبي هاشم وأبي عبدالله البصري . وذكر أبوالحسين أن أبا عبدالله اشترط أربعة شروط . وهي التي سبق أن ذكرتها عند تحرير محل النزاع ، فهي شروط متفق عليها عند الجميع وليست خاصة بأبي عبدالله البصري(١٠) .

٣ - يجوز أن يحمل على معنييه إذا وجدت قرينة ، ولا يحمل على معنييه إذا تجرد عن القرائن ، وهو ظاهر كلام إمام الحرمين في البرهان ، وبه قال ابن الحاجب في المنتهى ، وابن السبكي في جمع الجوامع ، والقرافي في شرح تنقيح الفصول . وعلى هذا يكون اطلاقه على معنييه مجازاً ، فلا يحمل إلا بقرينة . وهو علامة المجاز(١١) .

---

(١٠) المعتمد : ٣٢٤/١ ، المحصول : ٣٧٢/١/١ ، البحر المحيط : ١٣٠/٢ . الفصول للجصاص ٧٩/١ التمهيد لأبي الخطاب : ٢٣٩/٢ . شرح الكوكب المنير : ١٩١/٣ الاحكام للآمدي : ٣٢٤/٢ .

(١١) البرهان : ٣٤٥/١ . والمنتهى لابن الحاجب ص ١٠٩ . وجمع الجوامع مع البناني : ٢٩٤/١ ، وشرح تنقيح الفصول : ص ٢٢ .

٤ - يجوز الحمل على معانيه في الجمع والمثنى كلفظة «الاقراء» دون لفظ «القرء» نقله الزركشي في البحر المحيط عن بعض الشافعية اعتماداً على حكاية الماوردي ذلك عنهم ، وهذا القول بناء على جواز تثنية المشترك وجمعه . ونقل هذا التفريق ابن النجار في شرح الكوكب المنير(١٢) .

٥ - يحمل اللفظ المشترك على حقائقه مطلقا ، ولا يحمل على حقيقته ومجازه جميعاً . نسبه إمام الحرمين في البرهان لجماعة منهم الباقلاني حيث قال : «وعظم نكير القاضي على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً ، وعلل ذلك بأن الجمع بين الحقيقة والمجاز جمع بين النقيضين» . وقد تقدم ما وجدته في التقريب ، وهو مخالف لهذا النقل عن الباقلاني ، ولعل ما ذكره إمام الحرمين موجود في كتبه الأخرى أو في هذا الكتاب في موضع آخر لم يبلغ تحقيقنا إليه(١٣) .

وبهذا القول قال أبويعلي في العدة ١٨٨/١ . ولكنه ذهب لجواز الحمل بدون تفريق في موضع آخر من كتابه العدة وهو : ٧٠٣/٢ .

٦ - لا يجوز في وضع اللغة استعماله في معنييه على الجمع ، ولكن يجوز أن يريد المتكلم به المعنيين . وبهذا قال أبوالحسين في المعتمد والغزالي في المستصفى والرازي في المحصول . ومال لاختياره السمرقندي في الميزان ، ولم يصرح به(١٤) .

٧ - ذهب الكمال بن الهمام في التحرير على ما في التقرير والتحبير إلى أنه يحمل على معنييه لغة إذا كان اللفظ مثنى أو جمعاً ، مثل قولهم : «القلم أحد اللسانين ، والخال أحد الأبوين» . ويحمل على معنييه إن كان مفرداً عقلاً لا لغة .

---

(١٢) البحر المحيط : ١٣١/٢ ، شرح الكوكب المنير : ١٩١/٣ .
(١٣) البرهان : ٣٤٥/١ . الإبهاج : ٢٥٦/١ .
(١٤) المعتمد : ٣٢٦/١ والمستصفى : ٧٣/١ والمحصول : ٣٧٣/١/١ . والميزان للسمرقندي ص ٣٤٦ .

وهذا القول يشارك القول السادس فيما إذا كان اللفظ المشترك مفرداً[١٥] .

٨ ـ ذهب قوم إلى التفريق بين النفي والاثبات . فقالوا : يحمل اللفظ المشترك على معانيه في النفي دون الاثبات ، وذلك لأن النكرة في سياق النفي تعم . ومثلوه بأنه لو حلف لا يكلم مواليه يتناول الأعلى والأسفل[١٦] .

٩ ـ ذهب للوقف الآمدي في الاحكام[١٧] ، ولكنه لم يصرح بالوقف ، بل ناقش أدلة الفريقين ، وترك المسألة بدون ترجيح واختار حمله على معنييه في منتهى السول .

الاستدلال :

سأجمل الاستدلال بحيث أذكر أدلة المانعين عموما ، ثم أستدل لمجوزي حمل المشترك على معنييه عموما . وبعد الانتهاء من الاستدلال للفريقين ، أذكر معتمد كل قول من الأقوال الفرعية ـ بإذن الله ـ وسأبدأ بذكر أدلة المانعين .

أدلة المانعين :

١ ـ احتج أبوعبدالله البصري بدليل عقلي ، وهو أن الانسان يجد من نفسه تعذر استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معاً ، كما يتعذر تعظيم زيد والاستخفاف به في آن واحد .

ويجاب عن ذلك بجوابين :

---

(١٥) التقرير والتحبير : ٢٤/٢ .

(١٦) الإحكام : ٢٤٣/٢ ، منتهى ابن الحاجب ص ١٠٩ والميزان للسمرقندي ص ٣٤٦ .

(١٧) الإحكام : ٢٤٢/٢ .

الأول : لا نسلم بحكم الأصل . فإنه لا يمتنع تعظيم زيد والاستخفاف به في حال واحد .

الثاني : سلمنا جدلاً بحكم الأصل ، ولكن يوجد فارق بين الأصل والفرع ، فالقياس باطل . فتعظيم زيد والاستخفاف به في آن واحد يختلف عن حمل اللفظ المشترك على معنييه . أو اللفظ على حقيقته ومجازه . فالمتكلم يجوز أن يريد المعنى الحقيقي والمعنى المجازي بخطابين في وقت واحد ، ولا يجوز أن يعظم زيداً ويستخف به بقولين في آن واحد ، فالتعظيم ينبئ عن ارتفاع حال المعظم ، والاستخفاف به ينبئ عن اتضاع حاله . ومحال أن يكون الانسان في حالة واحدة مرتفع الحال متضع الحال ، وليس كذلك إرادة الاعتداد بالأطهار ، وإرادة الاعتداد بالحيض ثم نحن لا نقول بالحمل إلا فيما يمكن فيه الجمع بين المعنيين(١٨) .

٢ - واحتج أبوعبدالله البصري - أيضا - لهذا القول بأن المتكلم لو استعمل الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها في آن واحد لكان قد أراد استعمالها فيما وضعت له ، وأراد العدول بها عما وضعت له في آن واحد ، وذلك متنافي . كما يستحيل إرادة الاقتصار على الشيء والمجاوزة عنه إلى غيره .

ويجاب عن ذلك : أن المتكلم إذا استعمل لفظة «النكاح» في العقد وفي الوطء ، فإنه يكون أراد بها الوطء ، وأراد بها العقد ، فلا يوجد في فعله هذا عدول ، بل يكون استعملها في معنييها ، فإن قصد أبوعبدالله أنه أراد أن لا يستعملها فيما وضعت له فليس صحيحا .

فإن قال : هذا لازم على حملكم لها على معنييها .

---

(١٨) ينظر في هذا الدليل المعتمد : ٣٢٦/١ .

يجـاب عنه : بأنه لا يلزم ، لأننا نقـول يراد بهـا المعنى الحـقـيـقي ، والمعنى المجازي[١٩] .

٣ ـ المستـعمل للكلمة فيما هي مجاز فيه لابدّ أن يضمر فيها كاف التشبيه ، وأما المستعمل لها فيما هي حقيقةفيه فلا يضمر كاف التشبيه فيها . ومحال أن يضمر الشيء ولا يضمره .

ويجـاب عن ذلك : بأن المتكلم لو قـال : «رأيت اسبـاع» وأراد أنه رأى أسداً ورجالاً شجعانا ، فإنه لا يمتنع أن يضمر كاف التشبيه في بعضهم دون بعض ، لأن مـعنى إضـمـار الكاف هو أن يقـصـد باسم الأسـد مـا هو كالأسد[٢٠] .

٤ ـ استدل أبوبكر أحمد بن علي الجصاص في كتابه «الفصول»[٢١] بأن الصحابة لما اختلفت في المراد من قوله تعالى : (أولامستم النساء)[٢٢] أن كل من أثبت أحـد المعنيين نفى المعنى الآخـر أن يكون مـراداً . فـعلي بن أبي طالب وابن عـبـاس ـ رضي الله عنهمـا ـ قـالا : المراد الجمـاع ، وكان عندها أن اللمس باليد غير مراد .

وذهب ابن عمر وعبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنهما ـ إلى أن المراد بالآية اللمس باليـد دون الجـمـا ع . فكانا لأجل ذلك لا يريان أن للجنب أن يتيمم . فحصل من ذلك اتفاقهم على انتفاء إراد المعنيين جميعا بلفظ واحد . وهذا يدل على أنهم كانوا لا يجيزون إرادة المعنيين بلفظ واحد .

---

(١٩) ينظر في هذا الدليل المعتمد : ٣٢٧/١ .

(٢٠) المعتمد : ٣٢٧/١ .

(٢١) الفصول للجصاص : ٤٩/١ .

(٢٢) المائدة : ٦ .

ويمكن أن يجاب عن دليل الجصاص هذا بأننا لا نسلم أن كل من أثبت أحد المعنيين نفى المعنى الآخر أن يكون مراداً . بل يوجد من الصحابة من حمل اللمس على المس باليد ، ومع هذا أباح التيمم للجنب . مما يدل على أنه حمله على معنييه . والذين نقل عنهم من الصحابة أنه لا يرى للجنب أن يتيمم هم : عمر بن الخطاب ، وعبدالله بن مسعود ، وذكر الضحاك أن ابن مسعود رجع عن قوله هذا على ما في مصنف ابن أبي شيبة . ونقل قوله ورجوعه ابن قدامة في المغني أيضا[٢٣] .

٥ - واستدل لهذا القول من جهة اللغة أبوالحسين في المعتمد بقوله[٢٤] :

لا يجوز أن يراد بالكلمة الواحدة المعنيين المختلفين سواء كانا حقيقتين أو حقيقة ومجازاً . فمثلاً ، وضع أهل اللغة كلمة «حمار» للبهيمة وحدها حقيقة ، وللبليد وحده مجازاً ، ولم يستعملوه فيهما معاً ، فلو قال شخص «رأيت حماراً» لم يفهم رأيت البهيمة والبليد معاً . ولو قال : «رأيت حمارين» لم يعقل منه أنه رأى بهيمتين ورجلين بليدين وكذلك في الحقيقتين مثل : القرء للحيض والطهر . فقد وضعته أهل اللغة للحيض وحده ، وللطهر وحده ، ولم يضعوه لهما معاً . لأنهم لو وضعوه لهما معاً ، لكان استعماله في أحدهما مجازاً ، وللزم - أيضاً وضعهم لهما معاً ، أن يفهم من لفظة «قرءان» طهرين وحيضتين ، ولا يمكن أن يكون مراداً من قوله : اعتدي بقرء أن تعتد بالطهر والحيض معاً .

وأجيب : لا نسلم بأنه إذا لم يكن موضوعاً للمجموع لم يجز استعماله في المجموع ، بل وضعه لكل واحد من المعنيين كافٍ في الاستعمال في المجموع مجازاً .

---

(٢٣) مصنف ابن أبي شيبة ١/١٥٧ ، المغني : ١/٢٥٧ .
(٢٤) المعتمد : ١/٣٢٧ .

ويمكن تقرير الجواب على وجه آخر : الوضع لكل واحد من معنييه كاف لاستعماله في الجميع . ويكون ذلك استعمالاً له فيما وضع له ، لأن كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ ، ولا يلزم من استعماله في المجموع اشتراط الوضع للمجموع .

٦ ـ ذكر الباقلاني في كتابه الذي بين يديك[٢٥] أنهم استدلوا لمذهبهم بأنه لو جاز حمل اللفظ على معنييه لجاز أن يراد بالقول «إفعل» الإباحة والزجر والإيجاب والندب . وكذلك لو جاز الحمل على معنييه لجاز أن يريد بقوله : «اقتلوا المشركين» المشركين والمؤمنين ، وبقوله تعالى : ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾[٢٦] الناس والبهائم .

وأجاب الباقلاني عن ذلك :

بأننا لا نقول بحمل اللفظ على معنييّه إلا إذا لم يمتنع الجمع بين المعنيين ، وفي جميع الأمثلة التي ذكرتموها يمتنع الجمع للتضاد الموجود . كما أن لفظ «الناس» لا يجرى على البهائم ، وكذلك لفظ «المشركين» لا يجرى على المؤمنين في حقيقة ولا مجاز .

أدلة المجوزين لاستعماله في معنييه :

١ ـ وقوعه في قوله تعالى : ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾[٢٧] . والصلاة من الله سبحانه وتعالى «الرحمة أو المغفرة بالاتفاق ، ومن الملائكة «الاستغفار» . وهما معنيان متغايران ، واستعملت لفظة الصلاة فيهما دفعة واحدة ، وذلك بإسنادها إلى الله تعالى وإلى الملائكة . وإنما عدت الصلاة بحرف «على» ولم تعدَّ باللام لمعنى التعطف والتحنن .

---

(٢٥) التقريب والارشاد ص ٤٢٦ .
(٢٦) النساء : (١) ، الحج : (١) ، لقمان : (٣٣) .
(٢٧) الأحزاب : ٥٦ .

واعترض على الاستدلال بهذه الآية تاج الدين الأرموي بأن قوله تعالى : «يصلون» فيه ضميران ، أحدهما عائد إلى الله ، والآخر عائد إلى الملائكة ، وتعدد الضمائر بمنزلة تعدد الأفعال ، فكأنه قال : «إن الله يصلي وملائكته تصلي» . فهو بمثابة ذكر فعلين . ومسألتنا في استعمال اللفظة الواحدة في معنيين وليس في استعمال لفظين في معنيين .

وأجيب على هذا الاعتراض :

بأن الفعل في هذه الآية لم يتعدد قطعاً ، وإنما تعدد في المعنى ، فاللفظ واحد والمعنى متعدد .

واعترض الغزالي ـ أيضاً ـ على الاستدلال بهذه الآية بأن لفظ الصلاة في الآية استعمل في القدر المشترك بين المغفرة والاستغفار ، وهو الاعتناء وإظهار الشرف . فقال في المستصفى[٢٨] : الأظهر عندنا أن هذا إنما أطلق على المعنيين بإزاء معنى واحد مشترك بين المعنيين ، وهو العناية بأمر النبي ﷺ لشرفه وحرمته ، والعناية من الله تعالى مغفرة ، والعناية من الملائكة استغفار ودعاء .

وأجيب عن اعتراض الغزالي :

بأن إطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر إلى الذهن ، وقد ثبت أن الصلاة في الآية مشتركة بين المغفرة والاستغفار ، فالحمل عليهما أولى لما فيه من مراعاة المعنى الحقيقي .

واعترض ـ أيضاً ـ على الاستدلال بالآية : بأنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر لوجود قرينة تدل عليه ، كما حدث في قول الشاعر :

---

(٢٨) المستصفى : (٧٥/٢) .

نحـن بما عندنـا وأنـت بما عندك راض والرأي مختلف(٢٩)

ويكون أصله : إن الله يصلي وملائكته يصلون .

وأجيب : بأن الاضمار خلاف الأصل .

٢ ـ وقوعه في قوله تعالى : ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس﴾(٣٠) .

ووجه الاستدلال بأنه أسند السجود إلى المذكورين في الآية . وحقيقة سجود الناس وضع الجبهة على الأرض ، وهو غير متصور من الدواب ومن الشمس والقمر والنجوم ، فالسجود منها هو الخضوع والخشوع ، فاستعمل السجود في الآية في معنييه .

واعترض تاج الدين الأرموي على هذا الاستدلال بعدم تسليم أنه استعمال للفظ الواحد في معنييه ، إنما هو استعمال ألفاظ متعددة ، لأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل ، فيكون تقدير الآية : إن الله يسجد له من في السموات ، ويسجد له من في الأرض ، وتسجد له الشمس ، ويسجد له القمر ، إلى آخر المذكورات في الآية ، فليس فيه إعمال للمشترك في معنييه ، بل أعمل مرة في معنى ، ومرة في معنى آخر .

وأجيب عن هذا الاعتراض :

بأننا لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل ، بل هو موجب لمساواة الثاني بالأول في مقتضى العامل إعرابا وحكما . والعامل في الثاني هو الأول بواسطة العاطف على الصحيح عند النحويين .

---

(٢٩) البيت لقيس بن الحطيم . شاعر جاهلي . وابنه ثابت بن قيس من الصحابة .

(٣٠) الحج : ١٨ .

وأجيب بجواب آخر وهو :

أنه لو سلمنا أن العاطف بمثابة العامل للزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة على الأرض لأنه مدلول الأول ، وهو باطل ، لأنه لا يمكن أن يكون سجود الشمس والقمر كذلك .

٣ - استدل أصحاب هذا القول بأن ابن عمر - رضي الله عنه - يرى أن قبلة الرجل لامرأته تنقض الوضوء لأنها من الملامسة . وأنه يرى أن الجنب يلزمه التيمم إذا فقد الماء ، وأخذ الحكمين من قوله تعالى : ﴿أولامستم النساء﴾[٣١] مما يدل على أنه حمل اللمس في الآية على الوطء والمس باليد معاً .

وأجيب : بأنه لا يمتنع أن يكون علم وجوب التيمم على الجنب إذا لم يجد الماء أخذاً من السنة كحديث عمران بن الحصين المتفق عليه[٣٢] وغيره .

٤ - قال سيبوية : «قول القائل لغيره ، الويل لك ، خبر ودعاء ، فقد جعله مفيدا لكلا المعنيين معاً .

وأجاب الآمدي أنه ليس فيه ما يدل على أن كل الألفاظ المشتركة ، أو ما له معنيان - أحدهما حقيقي والآخر مجازي موضوعة لهما معاً ، كما أن عبارة سيبوية ليست صريحة في الاستعمال في المعنيين جميعا في آن واحد ، بل قد يكون مستعملا فيهما على البدل[٣٣] .

---

(٣١) المائدة : ٦ ، والنساء : ٤٣ .

(٣٢) وهو : «رأى رسول الله ﷺ رجلا معتزلاً ، لم يصل مع القوم ، فقال : يا فلان ما منعك أن تصلي مع القوم ؟ فقال : أصابتني جنابة ولا ماء . قال : عليك بالصعيد ، فإنه يكفيك» البخاري برقم (٣٤٨) واللفظ له ، ومسلم : ٢٨٠/١ في التيمم .

(٣٣) الإحكام : ٢٤٤/٢ .

٥ ـ واستدل القاضي أبوبكر الباقلاني في كتابه هذا على الجواز وإمكان الوقوع . بأن كل عاقل يصح أن يقصد بقوله : لا تنكح ما نكح أبوك، نهيه عن العقد وعن الوطء جميعا من غير تكرار اللفظ ، وقال : ومن ينكر هذا يكون مكابراً(٣٤) .

حجة القول الثالث . وهو الذين اشترطوا وجود قرينة للحمل على المعنيين . اللفظ المشترك وضع في لغة العرب لمعنييه على البدل ، فاستعماله في كلا المعنيين في آن واحد يكون استعمالا مجازيا . واللفظ لا يحمل على المعنى المجازي إلا إذا وجدت قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي .

وأما بالنسبة لماله معنى حقيقي ومعنى مجازي ، فإن حمل اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازي معاً استعمال مجازي ـ أيضا ـ فلا يتم إلا بوجود قرينة تدل على أن المراد المعنيين معاً(٣٥) .

حجة القول الرابع : وهم الذين قالوا بحمله على معنييه في المثنى والجمع دون المفرد . قالوا : المثنى والجمع في حكم تعدد الأفراد ، فقولك : ثلاث عيون في قوة قولك ، عين وعين وعين ، فكما يجوز أن تريد بالأولى العين الجارية مثلاً ، وبالثانية العين الباصرة ، وبالثالثة عين الشمس ، فكذا في الجمع .

وأجيب : بعدم التسليم أن الجمع في حكم تعديد الأفراد ، ولو سلمناه لكان في حكم تعديد أفراد نوع واحد(٣٦) .

حجة القول الخامس : وهم الذين فرقوا بين المشترك ، وبين ماله معنيان ، أحدهما حقيقي والآخر مجازي ، فأجازوه في الأول دون الثاني .

---

(٣٤) التقريب والارشاد : ٤٢٦/١ .

(٣٥) البرهان : ٣٤٥/١ ، المنتهى لابن الحاجب ص ١٠٩ ، جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢٩٤/١ ، وشرح تنقيح الفصول ص ٢٢ .

(٣٦) شرح الكوكب المنير : ١٩١/٣ والبحر المحيط : ١٣١/٢ .

قالوا : ماله معنيان أحدهما حقيقي والآخر مجازي يحمل اللفظ على معناه الحقيقي إذا تجرد عن القرينة ، ويحمل على معناه المجازي إذا وجدت قرينة صارفة له عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي ، فلا يكون اللفظ مجملا .

أما اللفظ المشترك فحكمه التوقف لأنه مجمل ، فإذا لم يقم دليل على أن المراد أحدهما يتوقف فيه . فإذا أمكن حمله على معنييه ، فإنه يحمل ، وبذلك يحل إشكال التوقف[٣٧] .

حجة القول السادس : وهو من يرى عدم جواز إطلاقه على معنييه معاً في وضع اللغة ، ويجوز في قصد المتكلم على خلاف وضع اللغة .

واستدل له أبوالحسين في المعتمد : المشترك وضع في اللغة لمعانيه على سبيل البدل ، أما إذا استعمله شخص وقصد به معانيه يكون مقبولا لإمكانه ، كقول أحدهم «اعتدى اللصوص على عيون زيد» ويقصد على العين الباصرة ففقؤوها ، وعلى العين الجارية فغوَّروها ، وعلى عين الذهب والفضة فسرقوها . وعلى جاسوسه فضربوه صح ذلك[٣٨] .

حجة القول السابع : وهم القائلون يحمل على معنييه لغة إذا كان اللفظ مثنى أو جمعا ويحمل على معنييه عقلاً لا لغة إن كان مفرداً .

استدل لذلك الكمال بن الهمام على ما في التقرير والتحبير بأن قولهم : «القلم أحد اللسانين ، والخال أحد الأبوين» أريد باللسان الكلام حقيقة والقلم مجازا ، وأريد بالأبوين الوالد حقيقة والخال مجازا[٣٩] .

---

(٣٧) البرهان : ١/٣٤٥ ، الابهاج : ١/٢٥٦ ، العدة : ١/١٨٨ .
(٣٨) المعتمد : ١/٣٢٦ ، والمستصفى : ١/٧٣ والمحصول : ١/١/٣٧٣ ، والميزان للسمرقندي ص ٣٤٦
(٣٩) التقرير والتحبير : ٢/٢٤ .

حجة القول الثامن : وهم القائلون بجواز استعمال المشترك في معنييه في السلب دون الاثبات ، وكذلك فيما له معنيان أحدهما حقيقي والآخر مجازي . بأن النكرة في سياق النفي تعم ، فيجوز أن يراد بها معانيها المختلفة . كأن يقول : «لا تعتدي بقرء» فيحمل على معنييه الطهر والحيض . ولو قال اعتدي بقرء فلا يحمل إلا على أحد معنييه إما الطهر وإما القرء .

وضعف الآمدي الفرق بين النفي والاثبات تبعا لأبي الحسين البصري، وتابعهما على ذلك البيضاوي في المنهاج على ما في نهاية السول للاسنوي .

كما أنه أجيب عن هذا الدليل بأن النكرة في سياق النفي تعم في أفراد مدلول واحد لا في أفراد المدلولات المختلفة(٤٠) .

حجة القول التاسع : وهو القول بالتوقف .

وسبب توقفه هو تعارض الأدلة عنده مع عدم القدرة على الترجيح بين أدلة الفريقين(٤١) .

الترجيح :

لقد بينت باختصار ما تمسك به القائلون بالأقوال المتقدمة . مع مناقشة هذه الأدلة في الغالب لتظهر مدى قوة الاحتجاج بها . وظهر لي من ذكر هذه الأدلة ومناقشتها أن اللفظ المشترك وضع في أصل اللغة ليدل على

---

(٤٠) نهاية السول : ٣٤١/١ ، البحر المحيط : ١٣١/٢ ، الإحكام للآمدي : ٢٤٢/٢ ، الميزان للسمرقندي ص ٣٤٦ .

(٤١) الإحكام للآمدي : ٢٤٢/٢ .

معانيه على البدل . فإذا وجدت قرينة تدل على المعنى المراد باللفظ المشترك حمل اللفظ عليه .

وإذا لم توجد قرينة تدل على المعنى المراد ، فالراجح أنه لا يمتنع أن يرا باللفظ سواء كان مفرداً أو جمعا مثبتا أو منفيا جميع معانيه الصالح لها بشرط إمكان الجمع بين معانيه . وأما إذا لم يكن الجمع بين معانيه ممكنا لتضادها أو تناقضها فلا يجوز حمله على معانيه المختلفة .

ويبقى النزاع في آحاد الصور بين المجوزين لحمل اللفظ على معانيه في تحقق الحمل وعدمه بالفعل بناء على مدى توفر الشروط التي سبق بيانها في تحرير محل النزاع في المسألة .

وقد اختلف الفقهاء في حكم بعض الفروع الفقهية بناء على اختلافهم في جواز حمل اللفظ على معانيه أو عدم جواز حملها . وسنذكرها كثمرة للنزاع في هذه القاعدة الأصولية الهامة .

ثمرة النزاع :

ظهرت ثمرة النزاع في فروع كثيرة جدا ، وسنذكر بعضها فيما يلي :

١ - لمس المرأة يوجب نقض الوضوء عند الشافعي - رحمه الله - وكذلك الجماع لقوله تعالى : ﴿أو لامستم النساء﴾[٤٢] فحمل اللمس على حقيقته ومجازه معاً . وعند أبي حنيفة لا ينتقض الوضوء بلمس المرأة ، لأن المراد باللمس في الآية «الجماع» وهو المعنى المجازي ، ولا يمكن عنده حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معاً ، فقصره على معناه المجازي[٤٣] .

---

(٤٢) النساء : ٤٣ ، والمائدة : ٦ .

(٤٣) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٦٩ وأصول السرخسي ١/١٧٣ والمغني لابن قدامة : ١/١٩٣ .

٢ ـ شرب النبيذ المسكر يوجب الحد عند الشافعي ـ رحمه الله ـ كالخمر حملاً للفظ الخمر في قوله تعالى : ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾[٤٤] على حقيقته وهو المعتصر المسكر من العنب ، وعلى مجازه ، وهو المسكر من غير العنب .

وعند أبي حنيفة لا يوجب شرب النبيذ الحد ، لأن النص ورد بإيجاب الحد بشرب الخمر ، وهو حقيقة في ماء العنب المسكر ، وإنما سميت باقي الأشربة خمراً من باب المجاز ، وعنده ـ رحمه الله ـ لا يجوز إرادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معاً ، ولذا قصره على المعنى المجازي[٤٥] .

٣ ـ ذهب الشافعية إلى عدم جواز عقد الزواج للمحرم[٤٦] ، ولا يجوز له الوطء أيضا حملاً للفظ على حقيقته وهو الوطء ، وعلى مجازه وهو العقد في قوله ﷺ «لا ينكح المحرم ولا يُنكح» .

وعند أبي حنيفة يجوز له العقد دون الوطء حملاً للفظ على حقيقته فقط .

٤ ـ ذهب الشافعية وغيرهم إلى أن أولياء الدم يخيرون بين القصاص والدية في القتل العمد العدوان حملاً لكلمة «سلطانا» في قوله تعالى : ﴿ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا﴾[٤٧] على معنييها ، وهما القصاص والدية .

---

(٤٤) المائدة : ٩٠ .

(٤٥) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٦٩ ، وأصول السرخسي : ١٧٣/١ ، والمغني لابن قدامة ٣٠٥/٨ .

(٤٦) تخريج الفروع على الأصول ص ٢٧٢ ، والمغني لابن قدامة : ٦٤٩/٦ ، ٣٠٦/٣ ، والمهذب : ٢١٠/١ وفتح القدير : ٢٣٢/٣ .

(٤٧) الاسراء : ٣٣ .

وذهب الحنفية لعدم التخيير ، فحملوا قوله «سلطانا» على القصاص فقط ، لعدم جواز حمل اللفظ على معنييه معاً[٤٨] .

٥ ـ احتج الشافعية على أن طلاق المكره لا يقع بقوله ﷺ الذي أخرجه أبوداود وغيره[٤٩] عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ بلفظ «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق» حملاً للفظ «إغلاق» على معنييه، وهما الجنون والإكراه»[٥٠].

وذهب الحنفية إلى أن اللفظ مشترك ، والمشترك حكمه التوقف لأنه مجمل ، فلا يحمل على معنييه ، ولا على أحدهما إلا بقرينة . ولهذا ذهب الحنفية إلى وقوع طلاق المكره .

٦ ـ ذكر التلمساني في مفتاح الوصول : أن بعض أهل العلم ذهبوا إلى أن المدعو لتحمل الشهادة تلزمه الإجابة كالمدعو لأدائها بعد التحمل ، وذلك حملاً للفظة الشهداء على معناها الحقيقي ، وهو إطلاقها على من تحمل الشهادة ، وحملاً لها على معناها المجازي ، وهو ما سيصير إليه بعد التحمل . ونقل هذا القول الماوردي عن الحسن البصري . وهو مذهب الشافعية . قال الشيرازي في المهذب : «تحمل الشهادة وأداؤها فرض لقوله عز وجل ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾[٥١] . ونقل الماوردي عن ابن عباس وقتادة والربيع أنهم حملوا اللفظ على تحمل الشهادة . ونقل ـ أيضا ـ عن مجاهد والشعبي وعطاء أنهم حملوا اللفظ على أدائها عند الحاكم[٥٢] .

---

(٤٨) تخريج الفروع على الأصول ص ٣١٤ ، فتح القدير : ٢٠٦/١٠ ، المهذب : ١٨٨/٢ ، المحلى ٣٦٠/١٠ .

(٤٩) رواه أبوداود : ٢٥٨/٢ ، وابن ماجة : ٦٥٩/١ ، وأحمد : ٢٧٦/٦ ، وابن أبي شيبة ٤٩/٥ والدارقطني ٣٦/٤ ، والبيهقي : ٣٥٧/٧ . والحاكم ١٩٨/٢ وقال صحيح على شرط مسلم ، وتعقبه الذهبي بتضعيف محمد بن عبيد ، وحسنه الألباني في إرواء الغليل : ١١٣/٧ .

(٥٠) مفتاح الوصول للتلمساني ص ٩١ ، المهذب : ٧٨/٢ المغني : ١١٨/٧ ، المحلى : ٢٠٢/١٠ . معاني الآثار للطحاوي ٩٥/٣ وما بعدها .

(٥١) البقرة : آية (٢٨٢) .

(٥٢) مفتاح الوصول للتلمساني ص ٩١ ، النكت والعيون للماوردي : ٢٩٥/١ ، المهذب : ٣٢٤/٢ ، المغني : ١٤٦/٩ ، المحلى : ٤٢٩/٩ .

٧ ـ ذكر السرخسي في أصوله أن الحنفية ذهبوا إلى أنه لو أوصى رجل بثلث ماله لمواليه . وله موالٍ أعتقوه ، وموال أعتقهم لا تصح الوصية ، لأن الاسم مشترك يحتمل أن يكون المراد به «المولى الأعلى» ويحتمل أن يراد به «المولى الأسفل» وفي المعنى تغاير ، فالوصية للمولى الأعلى تكون للمجازاة وشكرهم على إنعامهم ، والوصية للأسفل تكون للزيادة في الإنعام عليه . ولا ينتظم اللفظ المعنيين جميعا ، للمغايرة بينهما ، فبقي الموصى له مجهولاً ، فلا تصح الوصية .

وقال الإسنوي في التمهيد في المسألة وجوه : أصحها كما قاله في الروضة والمنهاج أنه يقسم بينهما ـ ويكون هذا بناء على حمل اللفظ على معنييه ـ وقيل : يصرف إلى الموالي من أعلى ، لقرينة مكافأتهم ، وقيل : يصرف للموالي من أسفل ، لجريان العادة بذلك لأجل احتياجهم غالبا . وقال في المغني : «وإن اجتمعوا فالوصية لهم جميعاً يستوون فيها ، لأن الاسم يشمل جميعهم ، وقال أصحاب الرأي : الوصية باطلة لأنها لغير معين»[٥٣] .

٨ ـ وفي أصول السرخسي : قال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ فيمن أوصى لبني فلان ، وله بنون لصلبه ، وأولاد البنين ، فإن أولاد البنين لا يستحقون شيئا ، لأن الحقيقة مرادة فيتنحى المجاز ، لعدم جواز حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معاً .

وذهب ابن قدامة في المغني إلى أن بني فلان إذا لم يكونوا قبيلة فهو لولده لصلبه ، ولا يدخل أولاد الأولاد إلا بقرينة . ثم قال : ويحتمل أن يدخل

---

(٥٣) أصول السرخسي : ١/١٢٦ ، التمهيد للأسنوي ص ١٨٠ ، المغني لابن قدامة : ٦/١٢٣ ، الإبهاج ١/٢٦٧ .

ولد البنين في الوصية إذا لم تكن قرينة تخرجهم ، لأنهم دخلوا في اسم الولد في كل موضع ذكره الله تعالى من الإرث والحجب وغيره[٥٤] .

٩ ـ ونقل السرخسي في أصوله عن كتاب السير أنه إذا استأمنوا على آبائهم لا يدخل أجدادهم في ذلك لعدم حمل اللفظ ، وهو «الآباء» على حقيقته ومجازه معا .

وإذا استأمنوا على أمهاتهم ، لا تدخل الجدات في ذلك ، لأن الحقيقة مرادة فيتنحى المجاز ، ولا يجوز حمل اللفظ على حقيقته ومجازه في آن واحد .

ولم أجد قولاً للشافعية في خصوص مسألة الاستئمان ، ولكن أصولهم تقتضي دخول الأجداد والجدات ، حملا للفظ على حقيقته ومجازه[٥٥] .

١٠ ـ ونقل السرخسي في أصوله أنه قال في الجامع : لو أن عربيا لا ولاء عليه أوصى لمواليه ، وله معتقون ومعتق معتقين فإن الوصية لمعتقه فقط، وليس لمعتَق المعتَق شيء ، لأن اسم الموالي للمعتقين حقيقة ، وأما معتق المعتَق فيسمى مولى مجازاً ، وإذا صارت الحقيقة مرادة يتنحى المجاز . ولا يحمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا .

ولم أجد قولاً للشافعية في خصوص هذه الصورة . ولكن أصولهم تقتضي أن يحمل اللفظ على المعتقين ومعتق المعتقين[٥٦] .

في هذا العدد من الفروع الفقهية المترتبة على هذه القاعدة الأصولية تظهر ثمرة النزاع فيها .

---

(٥٤) أصول السرخسي : ١/١٧٣ ، المغني : ٦/٥٢ .
(٥٥) أصول السرخسي : ١/١٧٣ .
(٥٦) أصول السرخسي : ١/١٧٤ .

وكما ذكرنا أن القول بعدم حمل اللفظ المشترك على معنييه ، وكذلك اللفظ الذي له معنيان معنى حقيقي ومعنى مجازي منسوب للحنفية . ولكن توجد بعض الفروع الفقهية حمل فيها الحنفية ، وخاصة قاضي القضاة أبويوسف ومحمد بن الحسن اللفظ على معنييه . واختلف العلماء إزاء ذلك على قولين فبعضهم يرى أن القاضي أبا يوسف ومحمد بن الحسن يقولان بحمل اللفظ على معنييه ، وبعضهم مثل السرخسي يري أن هذه الفروع خارجة عن القاعدة ، وسنذكر بعض هذه الفروع . ومن ذلك ما ذكره السرخسي وغيره من أصولي الحنفية[٥٧] .

١ ـ قال السرخسي : قال أبوحنيفة ومحمد بن الحسن : إذا قال : لله عليَّ أن أصوم رجب ونوى به اليمين كان نذراً ويمينا ، واللفظ للنذر حقيقة ولليمين مجازاً .

٢ ـ من حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان يحنث إذا دخلها ماشيا أو راكبا ، حافياً أو منتعلا ، مع أن حقيقة وضع القدم أن يكون حافيا .

٣ ـ قال السرخسي : قال أبويوسف ومحمد بن الحسن ـ رحمهما الله : إذا حلف أن لا يشرب من الفرات ، فأخذ الماء من الفرات في كوز فشربه يحنث كما لو كرع في الفرات ، وعند أبي حنيفة لا يحنث إلا بالكروع .

٤ ـ وعند القاضي أبي يوسف ومحمد بن الحسن ـ رحمهما الله ـ أنه لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة فأكل من خبزها يحنث كما لو أكل عينها ، وفي هذا جمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ في حالة واحدة .

وعند أبي حنيفة لا يحنث إلا إذا أكل من عين الحنطة قبل طحنها .

---

(٥٧) ذكر هذه الفروع السرخسي في أصوله وأجاب عنها : ١/١٧٤ ـ ١٧٧ . والتقرير والتحبير : ٢/٢٥ ـ ٢٧ .

٥ ـ لو قال : يوم يقدم فلان امرأته طالق . فقدم ليلاً أو نهاراً يقع الطلاق واسم اليوم للنهار حقيقة والليل مجازا .

٦ ـ لو حلف لا يدخل دار فلان فدخل داراً يسكنها فلان عارية أو بأجر يحنث كما لو دخل داراً مملوكة له .

٧ ـ قال محمد بن الحسن في السير : ولو استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه وهو مخالف لما سبق نقله عن الإمام أبي حنيفة من القول بعدم دخول بني بنيه .

٨ ـ لو استأمن على مواليه ، وهو ممن لا ولاء عليه يدخل في الأمان مواليه وموالي مواليه .

وهو مخالف لما سبق عن جمهور الحنفية في القول بعدم دخول موالي مواليه .

والسرخسي اعتذر عن هذه الفروع . فقال إن ظاهرها الخروج عن أصلهم ، ولكنها في الواقع إنما حمل فيها اللفظ على معنييه من باب العموم في المجاز .

فمثلا يقول : إن المقصود بالحلف عن دخول دار فلان هو مكان سكناه ، وهو شامل لكونه حافيا أو منتعلاً مالكا أو مستأجرا ، ماشيا أو راكبا .

وكذلك يقول : إن المقصود بطلاق زوجته يوم قدوم فلان هو وقت قدومه ، وهو شامل لليل والنهار .

ومع هذا فقد توجد بعض الفروع يتعذر الاعتذار عنها بهذا العذر وذلك مثل حمل الحنفية قوله تعالى : ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾[٥٨] . على الأمهات والجدات ، والبنات وبنات البنات .

---

(٥٨) النساء : ٢٣ .

وحملوا قوله تعالى : ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾[٥٩] على الآباء والأجداد عملاً للفظ على حقيقته ومجازه ، ولا أظن أن عندهم عن هذا الحمل جواب معتد به يصلح للاعتذار . والله أعلم .

وبهذا انتهى الكلام على هذه المسألة الأصولية اللغوية الهامة ، تحريراً لعنوانها ، ولمحل النزاع فيها ، ولأقوال أهل العلم وأدلتهم على اختلاف مناهجهم مع مناقشتها ، وبيان الراجح ، ثم ختمنا البحث فيها ببيان بعض الفروع الفقهية المترتب النزاع فيها على النزاع في المسألة الأصولية .

وقد اقتصرت في المبحثين الأخيرين على دراسة مسألتين ، كل مسألة في مبحث ، خشية الإطالة والملل .

---

(٥٩) النساء : ٢٢ .

المبحث الثامن

عملي في الكتاب

بعد أن قدمت دراسة وافية لمؤلف الكتاب أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني ، في باب يتكون من أحد عشر مبحثا تناولت فيها كل ما يتعلق بالمؤلف ، وقد قدمت لهذا الباب بمبحثين بينت فيهما حالة عصره السياسية والعلمية . واتبعت هذا بباب مكون من سبعة مباحث خصصتها للكتاب موضع التحقيق . مما ألقى الأضواء الكاشفة على المصنف وكتابه ، حتى يكون المطالع للكتاب على علم مسبق بحال المؤلف وكتابه .

ولابد لي أن أبين الآن - بين يدي القسم التحقيقي - ما قمت به أثناء تحقيق نص الكتاب ليكون المطالع على دراية بمصطلحات التحقيق وأسلوبه وطريقته .

في نظري إن مهمة المحقق الأولى في تحقيق أي كتاب هي إخراج الكتاب موضع التحقيق في ثوب جذاب ، تزينه عناوين بارزة ، مقسماً إلى فقرات ، مع التدخل بوضع علامات للترقيم كالنقط والفواصل وعلامات الاستفهام وغيرها . تعين على فهم المعنى بيسر وسهولة . مع المحافظة التامة على نص المؤلف ، وعدم التدخل فيه بالتغيير إلا في حالة الضرورة القصوى ، كعدم استقامة العبارة على أي محمل من المحامل . أو حدوث تصحيف في آية ، مع التنبيه على ذلك في حواشي الكتاب .

وأما مهمة المحقق الثانية هي تزيين النص بحواشٍ توضح مبهم النص وتشرح غامضه ، وتنبه على إشاراته وإيماءاته . مع الترجمة للأعلام والطوائف والفرق ، والكتب الواردة في متن الكتاب . وترقيم الآيات وتخريج الأحاديث والآثار والأشعار الواردة في النص .

والمهمة الثالثة للمحقق هي إتباع الكتاب بفهارس تسهل للناظر في الكتاب الرجوع لكل ما يريده منه من موضوعات وغير ذلك .

وفعلا قد قمت بهذه المهمات الثلاث بشكل أرجو أن يكون مقبولا . أما بالنسبة للمهمة الأولى ، فقد نسخت صورة مخطوط الكتاب بحسب قواعد الاملاء الحديثة . وأبرزت العناوين بعد أن كانت في ثنايا السطور ، ولكن لم أتدخل في وضع عناوين جديدة إلا نادراً لأن مصنف الكتاب قد كفاني المؤنة حيث إنه كان يضع عنوانا لكل باب . حيث إنه قسم كتابه إلى أبواب . وكل باب بمثابة المسألة عند غيره من الأصوليين . وكان أحيانا يقسم الأبواب إلى فصول . وكل فصل هو عبارة عن جزء مسألة عند غيره .

وأثناء نسخ صورة المخطوط كنت أقسم النص إلى فقرات بحسب المعنى ، وتدخلت في النص بوضع نقط بين الجمل ، وفواصل كلما احتاج النص إلى ذلك .

وحاولت المحافظة على نص المؤلف ، فلم أتدخل إلا في حالات نادرة جداً ، مثل إضافة ألفاظ تنزيه الله كلفظ «تعالى» قبل ذكر الآية ، أو إضافة «ﷺ» قبل الحديث ، لأن الناسخ أو المؤلف كان يتساهل في ذلك أحيانا . ولم أشر في الحواشي إلى إضافة لفظ تنزيه الله والصلاة والسلام على رسوله لكثرتها .

أما المهمة الثانية ، وهي خدمة النص فقد قمت فيه بما يلي :

١ ـ أعدت مقابلة المنسوخ بالمخطوط للتأكد من صحة النسخ .

٢ ـ وضحت المبهم وشرحت الغامض في نظري .

٣ ـ حاولت ربط لواحق الكلام بسوابقه كلما طال الفصل ، نظراً لاستطراد المصنف في بعض الأحيان في الاستدلال والمناقشة .

٤ - وثقت الأقوال المنسوبة للمذاهب وبعض العلماء بقدر الإمكان ، وهي قليلة ، بسبب تقدم المصنف ، وما اشتهر عنه من تدوين علومه من حفظه .

٥ - أبديت وجهة نظري في بعض ما ورد من لفظ المؤلف إذا كنت أرى خلافه مع التدليل والتعليل ، وخاصة بالنسبة لمباحث الكتاب الأولى التي تطرق فيها لبعض أحكام العقائد .

٦ - كنت أذكر بعض من وافق الباقلاني أو خالفه في رأيه ، مع بيان مكان وجود المسألة في بعض كتب أصول الفقه .

٧ - رقمت الآيات القرآنية الواردة في النص .

٨ - خرجت الأحاديث والآثار الواردة في النص وفي القسم الدراسي من كتب الأحاديث مستعينا بكتب تخريج الأحاديث .

٩ - خرجت الأشعار الواردة في النص ، وتركت ما تعذر تخريجه ، وهو نادر .

١٠ - ترجمت للأعلام الواردة في النص ، وتركت ترجمة من لا يسع طالب العلم جهله من الأعلام لوضوحه كالخلفاء الأربعة وغيرهم .

١١ - ترجمت للفرق والطوائف التى لها أقوال علمية فقط .

١٢ - عرفت بالكتب الواردة في النص كلما أمكن ذلك .

١٣ - وضعت خطاً مائلاً عند بدء كل صفحة في المخطوطة وبمحاذاته رقم تلك الصفحة في المخطوطة .

١٤ - ألحقت بالكتاب نماذج لصور صفحات الكتاب .

وأما بالنسبة للمهمة الثالثة فقد ألحقت الكتاب المحقق بالفهارس التالية :

١ ـ فـهـرس الآيات القـرآنيـة الواردة في النص ورتبـتـهـا حـسب سـور القرآن .

٢ ـ فهرس الأحاديث والآثار ، ورتبتها حسب ورودها في النص .

٣ ـ فهرس الأشعار ، ورتبتها حسب قافيتها .

٤ ـ فهرس الكتب الواردة في النص ، ورتبتها حسب حروف الهجاء.

٥ ـ فـهـرس الأعـلام الواردة في النص فـقط . مـرتبـة حـسب حـروف الهجاء .

٦ ـ فهرس الفرق والطوائف مرتبة حسب حروف الهجاء .

٧ ـ فهرس موضوعات الكتاب .

الجزؤ الاول من التقريب
والارشاد

التقريب والارشاد في علم الكلام والاصول
لابن سرايا المعتدي للحافظ محمد بن المظفر بنجمة اسد
كتبها بيده سنة ٥٤٨ وهذه النسخة بخط مؤلفه

مواضعة الفقهاء والمتكلمين فهو العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية
دون العقلية نحو التحريم والتحليل والإيجاب والإباحة والندب وإجزاء
الفرض أو لزوم قضائه وصحة العقد وفساده ووجوب غرم وضمان قيمة
متلف وجناية إلى غير ذلك من الأحكام الشرعية وقد يعرف هذه الأحكام
من لا يعرف أحكام فعل المكلف العقلية من نحو كونه عرضاً وجنساً مخصوصاً
ومخالفته للأجسام إلى غير ذلك من الأحكام المعلومة بقضية العقل ويعرف
هذه القضايا العقلية من لا يعرف أحكام الفعل الشرعية وما يجزئ منه وما لا
يجزئ وما يملك به من العقود ويتقرر وما لا يملك به إلى غير ذلك والاختلاف
في أن إطلاق اسم الفقه لا يجري على العلم بالنحو والطب والفلسفة وفي أن
إطلاق اسم فقيه لا يجري على أحد من العلماء بهذه العلوم في عرف المسلمين
وإنما يجري على العالم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية وأما أصول الفقه
فهي العلوم التي هي أصول العلم بأحكام أفعال المكلفين وقد علم أن العلم بهذه
الأحكام لا يحصل إلا عن نظر في أدلة قاطعة وأمارات تؤدي النظر فيها إلى حصول
العلم بالأحكام ونعلم المكلف إما عن الدليل القاطع بغير توسط غلبة ظن لذلك
أو بتوسط الظن بحصول العلم بالحكم على ما سنشرحه من بعد فيجب أن يكون الطرق
التي تبنى عليها العلوم بالفقه هي أصول الفقه وأن تكون الأدلة التي يتوصل
بالنظر فيها إلى العلم بأحكام أفعال المكلفين أصول العلم بها من حيث لم يمكن
العلم بها دون حصولها وحصول العلوم التي يحصل لها تمكن النظر في تلك الأدلة
على مراتبها وليس يمكن النظر في أدلة الفقه مع عدم تلك العلوم ولا يمكن

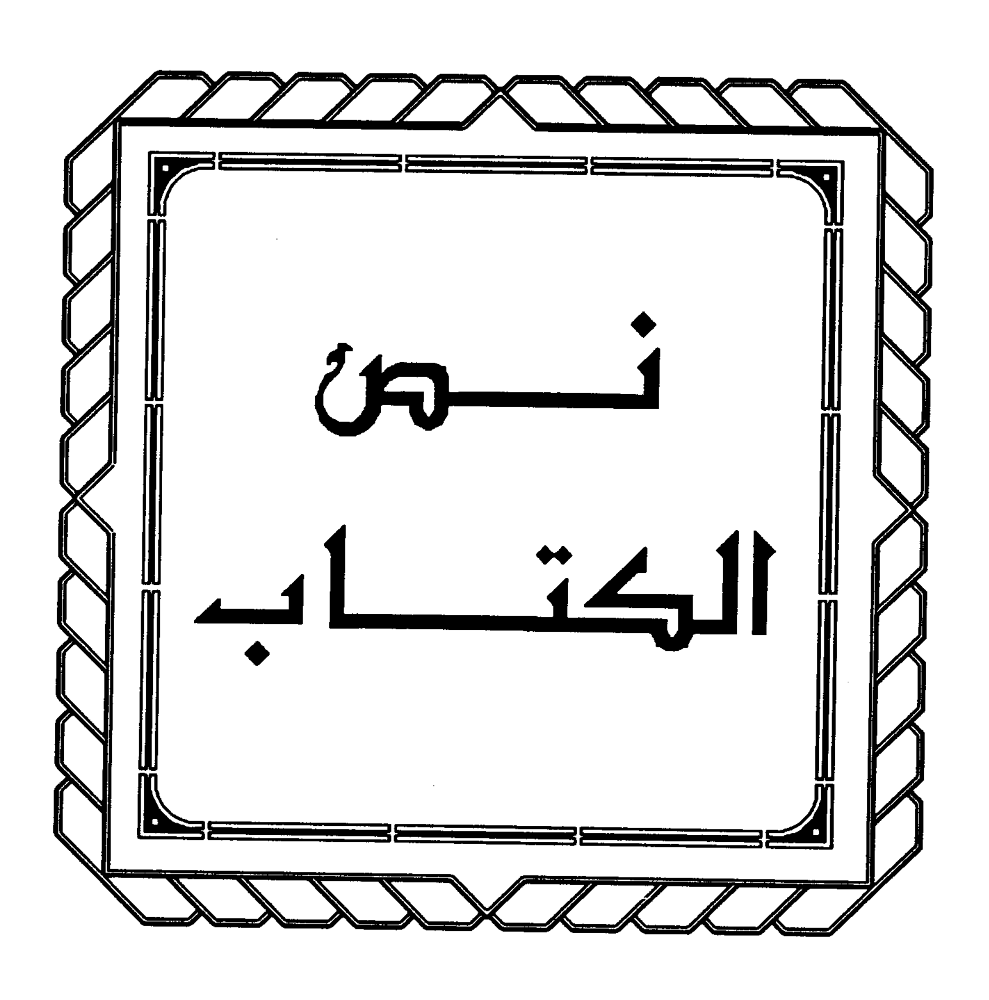
وسقط

وصل

نفيا دليل مانع من ذلك ما يدرينا أنك عادم لذلك الدليل ولعلك قد وجدته لا محالة
إلا أنك تكتم ذلك لغرض لك من نصرة المذهب وغيره ولأن مثل هذا يسوغ أيضاً أن يقال
لكل من استدل على إثبات حكم عقلي بالتقسيم وإفساد جميع الأقسام إلا واحداً منها
وأن يقال له وما يدرينا أنك صادق في قولك لا يخلو الحق أن يكون في أحد هذه
الأقسام ولعله عندك في غيرها وزائد عليها غير أنك تكتم ذلك لنصرة المذهب أو
غيره من الأغراض وكل هذا أمر أو غيره وظلم في النظر وعلى أنه إذا كان مع المستدل فيهم
الدلالة عدد لا يحصون مثل اعتقاده ويخبرون أنهم لم يجدوا شيئاً يمنع من ذلك وفعل
عددهم لا يجوز عليهم كتمان ما يعلمون كما لا يجوز عليهم افتعال الكذب لا أصل له
علم بذلك أنه لا يمكن أن يكونوا عالمين بالمانع من كتمانه وبطلت هذه المطالبة
وليس يمتنع أيضاً عندنا أن يقال إن العالم إذا اجتهد في طلب ما يخص العموم ويمنع من
الاجتهاد في حكم الحادثة فلم يجده ولم يجد علماء الأمة من قبله ومن بعده دليلاً على تخصيص
العام ونص مانع من الاجتهاد أن يعلم ويقطع على الله سبحانه أنه لا دليل لله سبحانه
يوجب تخصيص ذلك العام والمنع من الاجتهاد في تلك النازلة لأنه لو كان لله على ذلك دليل
لم يجز خفاؤه عليه وعلى سائر العلماء مع تكليفه إياهم لإصابته لأنهم إذا لم يصيبوه
ولا أحد منهم مع هذا التكليف كانوا مستمرين على الخطأ وتضييع الحق الذي أمروا بالمصير
إليه وذلك ممتنع عليهم في كل وقت من الأوقات مع بقاء عصرهم ومع انقراضه فيجب
لذلك أن يقطع العالم على أنه لا دليل لله تعالى في مثل هذا وإن لم يحتج أن يقول إني قد أحطت
بجميع أدلة أو أمر الشرع علماً لأنه لم يخف علي منها شيء وهذا واضح لمن تأمله وهذه جملة في
هذا الباب مقنعة

تم الجزء الأول من كتاب التقريب والإرشاد
ويتلوه في الجزء الثاني باب الكلام في أحكام
أفعال الرسول صلوات الله عليه وسلامه
والحمد لله حق حمده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

وهو بخط العبد الفقير إلى رحمة الله الغني بالله محمد بن المطهر [illegible] هبة الله بن [illegible] رحمه الله [illegible] بالمغفرة
فرغ من كتابته في العشر الأواخر من شهر رمضان من سنة ثمان وأربعين وخمسمائة من الهجرة النبوية
حسبنا الله ونعم الوكيل


نص
الكتاب



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خاتم النبيين.

قال المؤلف رحمه الله تعالى:

بـــــاب
القول فى حقيقة الفقه وأصوله

فإن قال قائل: ما حقيقة الفقه ؟

قيل: الفقه فى حقيقة اللغة هو العلم، ولاتفصل العرب فى كلامها بين قول القائل: فَقِهت الشيء، وبين قوله عَلِمته، [١] بَيْد أن أرباب الشرائع خصصوه بضروب من العلوم تواضعاً واصطلاحاً.

فالفقه إذاً فى/ [٢] مواضعة الفقهاء والمتكلمين هو: « العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية التى يتوصل إليها بالنظر دون العقلية » [٣] نحو ص٢

---

(١) اختلف الأصوليون وأهل اللغة فى تفسير كلمة « الفقه » لغة، قال الجوهرى: الفقه: الفهم، تقول: فَقِهت كلامك - بكسر القاف - أي فهمته، قال الله تعالى: ﴿ فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقَهون حديثا ﴾ وقال تعالى: ﴿ ما نفقه كثيراً مما تقول ﴾. وذهب الرازى فى المحصول: ٩٢/١/١ إلى أن الفقه: فهم غرض المتكلم، وذهب أبو إسحاق الشيرازى في شرح اللمع: ١٥٧/١ إلى أنه فهم الأشياء الدقيقة، فلا يقال: فقهت أن السماء فوقنا. والأقرب من هذه المعاني أن الفقه هو الفهم كما ذكر الآمدي في الإحكام: ٦/١. وانظر - أيضاً - المصباح المنير: ٤٧٩/٢، ومختار الصحاح ص ٥٠٩.

(٢) ما تقدم أخذته من كتاب « تلخيص التقريب » لإمام الحرمين، حيث بدأت الصفحة الثانية من النسخة بكلمة « مواضعة ».

(٣) تعريف الفقه ب « العلم » اعترض عليه جمع من الأصوليين بأن بعض أحكام الشرع ليست معلومة، بل أكثرها مظنونة، ولذا يرى أبو اسحاق الشيرازى فى شرح اللمع: ١٥٩/١ بأن الأسلم القول: « إدراك الأحكام »، وأما فخر الدين الرازى في المحصول ومتابعوه اعتذروا عن استعمال كلمة « العلم » في تعاريفهم بأن المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل بالحكم للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به، والظن وقع في طريقه.

واعترض على قول المصنف « بأحكام أفعال المكلفين » بأنه يلزم عليه خروج أكثر المجتهدين من الفقهاء، لأن النكرة إذا أضيفت إلى معرفة تفيد العموم، ولذا احترز الآمدي عن هذا الاعتراض بإبدالها بقوله: « العلم بجملة من الأحكام » وقال غيره: « بجملة غالبة من الأحكام ».

التحريم والتحليل [٤] والإيجاب والإباحة والندب، وإجزاء الفرض، أو لزوم قضائه، وصحة العقد وفساده، ووجوب غرمٍ، وضمان قيمة متلفٍ وجنايةٍ، إلى غير ذلك من الأحكام الشرعية. [٥]

وقد يعرف هذه الأحكام من لايعرف أحكام فعل المكلف العقلية، من نحو كونه عرضاً وجنساً مخصوصاً ومخالفته للأجسام، إلى غير ذلك من الأحكام المعلومة بقضية العقل، ويعرف هذه القضايا العقلية من لايعرف أحكام الفعل الشرعية، وما يجزىء منه وما لايجزىء، وما يملك به من العقود وينفذ، وما لا يملك به، إلى غير ذلك. ولا خلاف في أن إطلاق إسم الفقه لا يجري على العلم بالنحو والطب والفلسفة، وأن إطلاق إسم الفقيه لايجري على أحد من العلماء بهذه العلوم في عرف الإستعمال. وإنما يجري على العالم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية.

فصـــل

فأما أصول الفقه فهي : « العلوم التي هي أصول العلم بأحكام أفعال المكلفين » [٦]. وقد عُلِمَ أن العلم بهذه الأحكام لايحصل إلاَّ عن نظر في أدلة قاطعة وأماراتٍ، يؤدي النظر فيها إلى حصول العلم بأحكام فعل المكلف، إما عن الدليل القاطع بغير توسط غلبة ظن لذلك، أو بتوسط غلبة الظن بحصول الحكم، على ما سنشرحه من بعد، فيجب أن تكون العلوم التي تُبنى عليها

---

(٤) كان الأصوب أن يذكر المصنف بدل « التحليل » الكراهة حتى تكتمل الأحكام التكليفية الخمسة.

(٥) بهذا التمثيل بيّن المؤلف بعض ما يدخل تحت الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

(٦) لم يذكر المصنف - رحمه الله - عبارةً محررة في حد أصول الفقه هنا، وكذلك فعل إمام الحرمين في البرهان : ٨٥/١ فقال : أصول الفقه، أدلة الفقه، أما الآمدي في الإحكام : ٧/١ فيرى أن موضوع أصول الفقه مكون من ثلاثة أمور، فعرفه بأنه : « أدلة الفقه، وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل من جهة الجملة » وعرفه الرازي في المحصول : ٩٤/١/١ بما يقارب حد الآمدي. وأما الشيرازي في شرح اللمع : ١٦١/١ فجعل موضوع أصول الفقه مكونا من أمرين، فقال في حده : « أدلة الفقه وما يتوصل به إلى الأدلة على سبيل الإجمال » . وأرى أن أفضل العبارات ما حده به البيضاوي في المنهاج، وهي : « معرفة دلائل الفقه إجمالاً ، وكيفية الإستفادة منها، وحال المستفيد ».

العلوم بالفقه هي أصول الفقه، وأن تكون الأدلة التي يتوصل بالنظر فيها إلى العلم بأحكام أفعال المكلفين أصول العلم بها، من حيث لم يمكن العلم بها دون حصولها، وحصول العلوم التى بحصولها يمكن النظر فى تلك الأدلة على مراتبها، وليس يمكن النظر فى أدلة الفقه مع عدم تلك العلوم، ولايمكن/ ص٣ التوصل بكمال العقل والعلم بالتوحيد والنبوة وما يتصل بذلك إلى العلم بأحكام أفعال المكلفين، لو لم ينصب الأدلة عليها من الخطاب فى الكتاب والسنة والإجماع والمودع في ذلك من معاينة المعلّق بها الأحكام، فيجب لذلك أن يكون ما ذكرناه هو أصول الفقه، وسنشرح ذلك ونرتبه على واجبه فى مواضعه، إن شاء الله.

فصل آخر يجب العلم به

اعلموا - وفقكم الله - أن الذي يجب البداية بذكر ماهيته وحدّه وأقسامه ومراتبه « هو » (٧) العلم وما يتصل ببابه (٨). والدليل على وجوب هذا الترتيب أن كل ما تُنْعِمُ فيه مما عدا العلم ويخبر عن حده وماهيته من معدوم وموجود، وقديم ومحدث، وحدٍ ومحدود، ودليل ومدلول عليه، وحكم عقلي وشرعي، وعلة ذلك ودليله، وعبارة ومعبَّرٍ عنه إنما هو ضرب من ضروب المعلومات، وبعض متعلقات العلم، ولن يُتوصل إلى تفصيل حقائق المعلومات إلا بعد معرفة العلوم وأقسامها ومراتبها، أو الفرق بينها وبين ماليس منها، ليعلم المتكلم على بعض تلك المعلومات أنه عالم بما يخبر عنه، وأن ذلك الأمر معلوم له.

---

(٧) « هو » إضافة من المحقق.

(٨) بيّن المصنف - رحمه الله - سبب وجوب البداية ببيان حد العلم ، وما يتعلق به . وهو أنه لابدَّ لمعرفة حقائق المعلومات من العلم بأقسام العلوم ومراتبها وتمييزها عن غيرها. وهذا ليس خاصاً بأصول الفقه، بل أصول الفقه فى ذلك كغيره. ولذا لايطلق عليها مقدمات أصولية أو كلامية، بل هى مقدمات منطقية.

بـــاب
القول فى حد العلم وحقيقته

إن قال قائل ، ما حد العلم ؟

قيل له ، « حده وحد كل أمر محدود هو تفسير وصف المسؤول عنه واسمه بقولٍ جامع للمحدود، ومانع من أن يدخل فيه ماليس منه، أو أن يخرج منه ما هو منه، ويكون سامعه أقرب عند سماعه إلى معرفة معنى ما يسأل عنه ». هذا هو حد كل محدود (١).

وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون حد العلم أنه : « معرفة المعلوم على ماهو به » (٢) وإن حُدَّ بأنه « تبيُّن المعلوم على ما هو

(١) ما ذكره المصنف - رحمه الله - ليس حداً للعلم، ولكنه بيان لغايته، وأما حده فسيأتى فى كلامه قريباً.

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في كتابه الرد على المنطقيين ص ١٥ أن القصد من الحد عند جمهور المتكلمين، كالأشعري وابن الباقلاني والأستاذ/ أبي اسحاق الاسفرائيني وابن فورك وأبي يعلي وابن عقيل وإمام الحرمين، وجمع كبير منهم ذكرهم بأسمائهم هو : « التمييز بين المحدود وغيره » . ونقل عن أهل المنطق اليوناني أتباع أرسطو، ومن حذا حذوهم من الإسلاميين أنهم يقولون : إن القصد من الحد هو : « تصوير المحدود وتعريف حقيقته ». فاكتفى المتكلمون بأن الحد هو تمييز المحدود عن غيره، ولم يقتفوا أثر المناطقة بكونه تصوير المحدود وتعريف حقيقته. وقد ذكر الغزالي - رحمه الله - في « معيار العلم » أنه يستعصي وضع حدٍ للعلم على طريقة المناطقة لأربعة أمور يصعب تحققها. بيَّنها الغزالي. ويرى شيخ الاسلام أنَّ طريقة المتكلمين أسد من طريقة المناطقة، ومع هذا أبدى عليها بعض الاعتراضات ككونهم يعظمون الحدود، ويخلطون الحدود بما ورد في السنة.

والمناطقة يذهبون إلى أن الحد لايكتسب بالبرهان لأنه تصور، وإنما يكتسب بالبرهان التصديق فقط. واعترض على هذا جمع من المتكلمين كفخر الدين الرازي وابن الحاجب، وبيَّنوا ذلك بأنه لو قال واضع الحد للإنسان بأنه حيوان ناطق بأن هذا حكم على الإنسان بالحيوانية والناطقية، فيتوجه عليه المنع والمطالبة، فيكون ما فعله حكماً ودعوى لا حداً.

وقد أجاز شيخ الإسلام توجيه المنع للحد كغيره من الدعاوي، لأنه دعوى، وخالفه آخرون.

وجوَّز بعضهم المعارضة في الحد الحقيقي دون الحد بالرسم والحد اللفظي. وممن منع ورود المنع على الحد ابن النجار في شرح الكوكب المنير : ٩٥/١.

(٢) هذا الحد نقله عن المصنف جمع من الأصوليين، ونسبوه إليه منهم إمام الحرمين فى البرهان ١١٩/١ وأبو اسحاق الشيرازى فى شرح اللمع ١٤٧/١. وبعضهم ذكره بدون نسبته إليه، منهم الباجى في إحكام الفصول ص ١٧٠ وأبو يعلى فى العدة ٧٦/١ وأبو الخطـــاب فى التمهيد =

به » [٣] جاز ذلك، لأن هذين الحدين يحيطان بجميع العلوم، فلا يُدخلان فيها ماليس منها، ولايخرجان منها ما هو منها- والحد إذا أبان المحدود مما ليس منه، ودار وانعكس [٤]، ولم ينتقض من أحد طرفيه كان صحيحاً ثابتا.

وقد حده بعض أصحابنا بأنه : « إثبات/ المعلوم على ما هو به » [٥] ص٤

وقال آخرون : بل هو « إدراك المعلوم على ما هو به » [٦].

= ٣٦/١وبعضهم اعتمد في بحثه في حد العلم إجمالاً على التقريب كأبي يعلى وتلميذه أبي الخطاب، ولم يرتض إمام الحرمين حد الباقلاني للعلم في الإرشاد ص ٣٣ بحجة أن حده عين المحدود، لأن المعرفة هي العلم. ولكن الباقلاني بيّن أن الحد هو المحدود بعينه، وإنما على الحاد أن يأتي بعبارة يظن أنها أوضح عند السائل من العلم، ولكن إمام الحرمين لم يرتض بتوجيه الباقلاني هذا قائلاً : إن الغرض من الحد الإشعار بالحقيقة التي تميز المحدود عن غيره. وينظر في حد العلم المستصفى ص ٢٥/١.

(٣) نقد هذا الحد إمام الحرمين بأن لفظة « تبين » تشعر بوضوح الشيء بعد إشكال لقوله تعالى : ﴿ فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه ﴾ فلا يكون الحد جامعاً لعدم دخول علم الله سبحانه. ونقده - أيضاً - بعدم الجمع أبو يعلى في العدة وأبو الخطاب في التمهيد. وزاد أبو الخطاب بأنه غير جامع لعدم دخول العلم الضروري، لأنه لايكون بعد التبيين. ينظر : التمهيد ٣٧/١، والعدة ٧٧/١، البرهان ١١٥/١ وشرح اللمع ١٤٦/١ والإرشاد لإمام الحرمين ص ٣٣.

(٤) ما ذكره المصنف - رحمه الله - في شرط صحة الحد متفق عليه. وقد ذكر غيره طائفة أخرى من الشروط تعتبر عند معظم المناطقة شروط حُسْنٍ لاصحة، وبعضهم يعتبرها شروط صحة وهي :

١- أن يكون التعريف باللفظ أوضح عند السامع من المعرَّف، كتعريف الخيثعور بالسراب، والزخيخ بالنار، ولايحسن تعريف الأسد بالغضنفر، ولا القمر بالزبرقان.

٢- أن لايكون في التعريف ألفاظ مجازية إلا مع قرينة تعين المقصود. كتعريف البليد بأنه حمار يكتب.

٣- أن لايكون في التعريف دور سبقي، كتعريف العلم بأنه « معرفة المعلوم على ما هو به ».

٤- أن لايكون في التعريف لفظ مشترك ما لم توجد قرينة تبين المراد، كقولهم في تعريف الشمس بأنها عين تضيء جميع افاق الدنيا. فلا ينبغي الإقتصار على كلمة عين. ينظر في ذلك شرح الكوكب المنير ٩١/١ واداب البحث والمناظرة لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي - رحمه الله - ص ٣٧-٤٠.

(٥) نقل هذا الحد أبو يعلى في العدة ٧٧/١هـ أبو الخطاب في التمهيد ٣٨/١ وأبطلاه بأن لفظة « إثبات » لفظ مشترك. وينبغي تنزيه الحدود عن اللفظ المشترك إذا لم يكن معه قرينة تحدد المراد منه.

(٦) نقل هذا الحد أبو يعلى في العدة ٧٧/١ وأبو الخطاب في التمهيد ٣٨/١ وأبطلاه بأن لفظة «إدراك» لفظ مشترك بين العلم والحواس الخمسة - الرؤية والسمع والشم والذوق والبلوغ - فيقال: أدرك الغلام إذا بلغ وأدرك الزرع إذا حان حصاده. وقال تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾.

وقيل : « الثقة بأن المعلوم على ما هو به » (٧).

وقيل : « مايستحق أن يشتق للعالم منه اسم عالم » (٨)

وتحديده بما قدما ذكره كافٍ صحيح. وقد شرحنا القول في هذه الحدود، وأخبرنا عن المختار منها في غير هذا الكتاب بما يغنى الناظر فيه إن شاء الله.

وقد يصح تحديد الأمر المحدود بحدين وأكثر من ذلك، إذا كانا - في حصره وإبانته عما ليس منه - يجريان مجرى واحد، إلا أنها تفسيران لوصفه وتسميته (٩) .

وقولنا : إنه معرفة (١٠) المعلوم على ما هو به أو إدراكه أو تبيينه أو إثباته إنما يستعمل على وجه التأكيد، وحذف القول على ما هو به غير مخلٍ

---

(٧) نقل هذا الحد أبو الخطاب في التمهيد ٣٩/١ وقد أبطله بقوله « قد تقع الثقة على خيانة - فقد يثق الإنسان بصديقه فيخونه. وقد يثق بقوته فتخونه.

(٨) نقله أبو الخطاب في التمهيد ٣٩/١ وأبطله لأنه بذكر « عالم » في الحد يلزم الدور لتوقف معنى كلمة العالم على العلم.

(٩) الذى عليه الأكثر كالغزالي والقرافي أنه يجوز التعدد في الحد اللفظي، لأنه تفسير للفظ بمرادفه، وقد يكون للمحدود أكثر من مرادف. وكذلك إذا كان الحد بالرسم، لأن الحد يكون بالعوارض واللوازم، وقد تكون كثيرة فيتعدد الحد. ولكن وقع الخلاف في الحد الحقيقي والأكثر على عدم تعدده، لأن الحد يكون بالأوصاف الذاتية، وهي محصورة. وإذا لم يذكرها الحاد في حده لم يكن حداً حقيقياً. والمصنف أطلق الكلام هنا، ولم يفرق بين الحقيقي والرسمي واللفظي. وما ذكرناه هو الذي عليه الأكثر ويشهد له الدليل، والله أعلم. وينظر في ذلك البحر المحيط ٩٩/١ وشرح تنقيح الفصول ٥/١.

(١٠) بالإضافة إلى ما تقدم من اعتراض إمام الحرمين على حد الباقلاني رحمهما الله اعترض بعضهم عليه بأنه غير جامع لعدم دخول علم الله سبحانه وتعالى لأنه لا يسمى معرفة. ثم بوجود الدور في الحد حيث وردت كلمة المعلوم ونقل الشيرازي عن ابن اللبان في شرح اللمع ١٤٦/١ اعتراضه على كلمة « المعرفة » بقوله : إن العلم أوفى من المعرفة لأنه يتعدى إلى مفعولين. فتقول : علمت زيداً قائماً، ولا تقول عرفت زيداً قائماً، ولكن الشيرازي اختار حد الباقلاني.

ولكن أبو الخطاب في التمهيد دافع عن صحة حد الباقلاني من أوجه.

أولها : إن الله تعالى أقام العلم مقام المعرفة في قوله تعالى : ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ﴾ البقرة اية ١٤٦.

ثانيهما : إنه جامع مانع.

ثالثها : أنه أبطل الحدود الأخرى. وهذا في نظري لايلزم منه تصحيح حده والله أعلم.

بصحة الحد، لأن العلم لايصح أن يتعلق بالمعلوم - ويكون تبيناً له أو معرفةً أو إدراكاً أو إثباتاً له - إلاّ على ما هو به. ولو تعلق به على ما ليس هو به لكان جهلاً، وخرج عن كونه علماً، فيصح لذلك أن يقال : حده أنه معرفة المعلوم أو تبين أو إثبات أو إدراك من غير أن يقال على ما هو به . فإن قيل ذلك فعلى وجه الزيادة فى البيان والتأكيد (١١).

فإن قيل ، ولِمَ عدلتم عن القول بأنه معرفة الشىء أو تبينه أو إثباته إلى القول بأنه معرفة المعلوم ؟

قيل له ، لأجل أن القول معلوم أعم من القول شىء، لأن الشىء لايكون إلا موجوداً، والمعلوم يكون معدوماً وموجوداً. ويعلم المعدوم معدوماً كما يعلم الموجود موجوداً. وقد ثبت أن المعدوم منتفٍ ليس بشىء.

وإذا قيل ، حده أنه معرفة الشىء أو إثباته أو تبينه خرج العلم بالمعدوم الذى ليس بشىء عن أن يكون علماً وانتقض الحد، لأنه علم بما ليس بشىء، فوجبت الرغبة لما ذكرناه عن ذكر الشيء إلى ذكر المعلوم (١٢).

---

(١١) هذا ما ارتضاه أبو يعلى في العدة ٧٨/١ دون عزوه للباقلاني وذكره الشيرازي في شرح اللمع ١٤٧/١ وعزاه للباقلاني.

(١٢) ذكر هذا الفصل أبو يعلى في العدة ٧٨/١ وأبو الخطاب في التمهيد ٤١/١ وبيّنا أن كلمة «المعلوم» أعم من كلمة « شيء ». ولو عرّفا بها للزم على الحد عدم الجمع لعدم دخول المعدوم. علماً بأن بعض المناطقة يرون أن كلمة « شيء » أعم من كلمة المعلوم على خلاف ما يراه الباقلاني ومن تابعه.

وأما ابن حزم في كتابه الدرة فيما يجب اعتقاده ص ٣٨٥ فقد حده بقوله : « وحد العلم منا « هو معرفة الشيء على ما هو به عن برهان باستدلال أو اتفاق بتوفيق الله - تعالى - من غير استدلال » ثم قال : ولايدخل علم الله - تعالى - تحت حد أصلاً، لأنه لانهاية لعلمه، وما لا نهاية له فلا يجوز أن يكون له حد يحصره » فابن حزم - رحمه الله - وضع كلمة « شيء » بدل « المعلوم » لاعتقاده بعدم دخول علم الله تحت حد، وكلمة شيء شاملة للموجود، ولما يقبل الوجود على الصحيح، لقوله تعالى : ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾ ولذا قال ابن حزم - رحمه الله - « وحد العلم منا » احترازاً عن علم الله سبحانه.

فصل

الكلام على القدرية (١٣) في حد العلم

قد زعم بعضهم أن حده « إنه اعتقاد الشيء على ما هو به فقط » (١٤).

وقال آخرون منهم ، « إنه اعتقاد الشيء على ما هو به على غير وجه الظن والتقليد »./ ص٥

وقال آخرون منهم ، حده « إنه اعتقاد الشيء على ما هو به إذا وقع

---

(١٣) القدرية هم المعتزلة، وهم فرقة تنتمي للإسلام، نشأت في القرن الثاني الهجري على الصحيح على أثر مخالفة مؤسسها واصل بن عطاء لشيخه الحسن البصري في حكم مرتكب الكبيرة، وعلى أثر اعتزاله مجلس الحسن البصري.

وقد أطلق عليهم أهل السنة أسماءً منها : القدرية لقولهم إن العباد هم الخالقون لأفعالهم. ولايكاد الباقلاني والغزالي ينكرهم إلا بهذا الإسم. وهم ينفون هذا الإسم عنهم لقوله ﷺ « القدرية مجوس هذه الأمة » وبعضهم يطلق عليهم مخانيث الخوارج لموافقتهم الخوارج في تخليد مرتكب الكبيرة في النار مع قولهم أنه ليس بكافر. ويُسمونَ بالوعيديه لقولهم بالوعد والوعيد. ويسمونَ بالمعطلة لنفيهم عن الله صفاته الأزلية.

أما هم فيسمون أنفسهم بأهل العدل والتوحيد. وأهل الحق والفرقة الناجية والمنزِّهون لله عن النقص. انقسموا مع مر الأيام إلى اثنتين وعشرين فرقة، اجتمعوا على أصولهم الخمسة وافترقوا في كثير بعدها. بعضهم غلاة كفرهم المسلمون، وبعضهم كفَّر بعضهم الآخر. مما اتفقوا عليه : استحالة رؤية الله بالأبصار في الآخرة، ونفي صفات الله الأزلية، وخلق القرآن، وخلق العباد لأفعالهم، ومرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين. ينظر تفصيل الكلام عنهم في الفرق بين الفرق للبغدادي من ص ١١٤ - ٢٣٠ والمواقف للإيجي من ص ٤١٥ - ٤١٨ ، التبصير في الدين لأبي المظفر الاسفرائيني ص ٦٢ وما بعدها.

(١٤) نقل هذا الحد عن المعتزلة جمع من العلماء في مصنفاتهم منهم الغزالي في المستصفى ٢٥/١ وأبطله من وجهين :

الأول : عدم الجمع لذكر كلمة « شيء » لأن العلم يتعلق بالمعدوم. والمعدم ليس شيئاً عند الغزالي.

الثاني : إن الإعتقاد يحصل للمقلد ويكون اعتقاداً جازماً وهو ليس بعالم.

كما أورده أبو الخطاب في التمهيد ٣٩/١ وأبطله بأن اعتقاد المعتقد قد يحصل عن ظن وتخمين، وبأن اعتقد على وزن افتعل. وهذا يقتضي أن لايعلم الإنسان حتى يوجد من جهته فعل. مع أنه توجد علوم للإنسان بدون وجود فعل من جهته . فالإنسان يحس بالفرح والألم بدون فعل منه، فيكون الحد غير جامع لعدم دخول مثل ما ذكرناه من علوم في الحد، وقد أبطله أيضاً إمامُ الحرمين في البرهان ١١٦/١ وأبو يعلى في العدة ٧٩/١.

عن ضرورة أو دليل ».

وقال آخرون منهم ، حده « إنه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى معتقده » (١٥).

وكل هذه الحدود باطلة.

فأما ما يدل على فساد تحديده بأنه « اعتقاد الشيء على ما هو به فقط »، فهو أن ذلك يوجب أن يكون المخَمِّنُ والظان إذا اعتقدا الشيء على ما هو به عالمين باعتقادهما ذلك، وهذا باطل للاتفاق على أنَّ العالم بأي طريق عَلِمَ المعلوم، فإنه لايجوز كونه على غير ما علمه، والظان لكون الشيء - وإن اعتقده على ما هو به - وأصاب فى اعتقاده فإنه يجد من نفسه تجويز كونه على خلاف ما ظنه به وتوهمه . فلو كان الظن علماً لوجب إذا كان اعتقاد المظنون على ما هو به أن يسد مسد العلم وينوب منابه، ولم يجوِّز الظان الأمر الذي ظنه كونه على خلاف ما اعتقده، كما لايجوِّز العالم بالشيء ذلك، ولما لم يكن الأمر كذلك بَانَ الظنُّ من العلم وفارقه، وبطل ما قالوه.

وأما ما يدل على فساد ما في أقاويلهم فأمور.

أقربها ، أنها حدود تقتضي لا محالة أن يكون العالم بالعلم معتقداً في

---

(١٥) أورد حدود المعتزلة الأربعة أبو يعلى باللفظ الوارد في التقريب وترتيبه . وقال في إبطال القيود المضافة في الحدود الثلاثة الأخيرة بأن علم الله تعالى ليس عن ضرورة ولا عند سكون نفس. وأنه عالم وليس بمعتقد. كما أن القيد في الأخير يبطل بأن النفس عند المعتزلة هي الجملة المحسوسة. وسكون الجملة سكون مكان. وهذا يقتضي أن الإنسان إن كان ساكناً كان عالماً، وإن كان متحركاً لايكون عالماً. كما أن السكون يستعمل في زوال الغم وحصول الأنس. وهذا يقتضى أن يكون من زال غمه وحصل أنْسُه أنه عالم.

وقد ذكر حد المعتزلة الأخير الشيرازي في شرح اللمع وأبطله من ثلاثة أوجه لاتخرج عن ما ذكره أبو يعلى وأبو الخطاب، إلا أنه ذكر أن حدود المعتزلة تتناسب مع معتقدهم، وهو أن الله عالم بغير علم، وأنهم يقولون أن المعدوم شيء. ينظر فى ذلك التمهيد ٣٩/١ العدة ٧٩/١ شرح اللمع ١٤٧/١.

اطلاق أو تقييد، لأن العلم صفة تتعلق بالعالم، فإذا كان حده أنه اعتقاد مطلق أو اعتقاد على وجه فلابدً من تعلقه بمعتقد، فيجب باقتضاء هذا الحد كون العالم معتقداً في إطلاق أو تقييد وأن يتعدى تحديد العلم به إلى وجوب كون العالم معتقداً، وأن يكون ذلك حده، ولو كان ذلك كذلك لوجب كون القديم معتقداً لمعلومات على ما هي به اعتقاداً مطلقاً، أو على بعض الوجوه التي ذكروها في حد العلم، من كونه مضطراً أو مستدلاً أو متذكراً للإستدلال أو ساكن النفس إلى معتقده. ولما أجمعت الأمة على بطلان ذلك بطلت هذه الحدود وفسدت، وليس لهم أن يقولوا إنما يجب كون العالم معتقداً - إن كان ذا علم - هو اعتقاد. فإذا لم يكن للقديم علمٌ لم يكن معتقداً، لأننا إذا بيَّنا بما سلف وجوب تعدي / حد العلم إلى حد العالم صار حده « إنه المعتقد للشيء على ما هو به مطلقاً أو على وجه ما » والحدود يجب طردها واجراؤها في الشاهد والغائب [١٦] ، وإحالة نقضها فبطل ما قالوه. وقد تكلمنا عليهم على حدودهم هذه في الكلام في أصول الديانات، وبيَّنا نقضها بغير طريق بما يغني متأمله، إن شاء الله.

ص٦

---

(١٦) ذكر ابن المرتضي المعتزلي في كتابه المنية والأمل ص ٥٦ أن المعتزلة أجمعوا على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً لا لمعان. فنفوا أن يكون الله جل شأنه عالماً بعلم. فأثبتوا الأسماء ولم يثبتوا الصفات متأثرين بالفلاسفة حيث قالوا إن الله واجب الوجود بذاته. فقالت المعتزلة : إن الله عالم بذاته قادر بذاته لابعلم وقدرة. وتوهموا أنه يلزم على إثبات علم قديم لله - سبحانه - وجود اثنين قديمين، وإن أثبتوا له علماً حادثاً في نفسه يلزم كونه محلا للحوادث. ولهذا هم لايثبتون لله علماً. ولذا فهم في حدودهم لايدخلون علم الله - جل جلاله - والمصنف رحمه الله يقول : يجب اطراد الحدود وشمولها لجميع العلم سواء كان علماً للشاهد ويقصد به المخلوقين أو الغائب ويعنى به الله جل شأنه والله أعلم.

وينظر رأيهم في الصفات ونقاشهم فيها. الملل والنحل للشهرستاني ٥١/١، ومنهاج السنة النبوية ٩٥/٢. وشرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ وما بعدها والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٥٢.

وإطلاق لفظة الغائب على الله جل شأنه لاتليق بمهما كان مرادهم. ثم نفى جمع من العقلاء صحة قياس الغائب على الشاهد : فقال إمام الحرمين فى البرهان ١٢٩/١. « فأما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له » . ثم قال : « إن العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما ».

والواجب أن يقال لهم : ما معنى سكون النفس إلى معتقده ؟

فإن قالوا ، سكون النفس السكون فى المكان الذى هو ضد الحركة فقد أبطلوا، لأن الواحد منا يصح وجود العلم به، ويكون متحركاً غير ساكن، كما يصح مع وجود السكون.

وإن قالوا ، سكون النفس هي طمأنينة القلب التي هي اليقين والعلم.

قيل لهم ، فهذا العلم الذي وصفتموه بأنه سكون النفس لايخلو من أن يكون اعتقاد الشيء على ما هو به، أو ليس باعتقاد أصلاً لا مطلقاً ولا مقيداً.

فإن قلتم ، إن هذا العلم ليس باعتقاد أصلاً فقد أبطلتم حدكم للعلم بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به فقد أثبتم علماً ليس باعتقاد.

وإن قلتم ، إن اعتقاد الشيء على ما هو به لم يخل من أن يكون معه سكون النفس إلى معتقده، أو ليس معه سكون النفس إلى معقتده. فإن لم يكن مع هذا الإعتقاد سكون النفس فقد أبطلتم حدكم للعلم بأنه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى معتقده مع أنه يبطل بالظن والتقليد.

وإن قلتم ، هذا العلم الذى هو سكون النفس اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى معتقده.

قيل لكم ، وذلك السكون الثانى لايخلو من أن يكون علماً أو غير علم. فإن لم يكن علماً فلا تأثير له في أن يكون الاعتقاد يصير به علماً، وإن كان علماً فلا يخلو من أن يكون اعتقاداً أو ليس باعتقاد. فإن كان اعتقاداً فلا يخلو من أن يكون معه سكون آخر أم لا، على ما بينّاه حتى يتسلسل

أبداً إلى غير غايةٍ ونهاية. وذلك محال، فبطل ما قالوه (١٧).

(١٧) في نهاية هذا الفصل بعد ذكر ما ذكره المصنف من حدود للعلم وأبطلها واختار أحدها وسدده. لابد أن نبين أن هناك من لايرى تحديده إما لكونه ضرورياً، أو لكونه نظريا عسيراً. فقال الغزالي في المستصفى ٢٥/١ : وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي، فإنا بيّنا أن ذلك عسير في معظم الأشياء، بل أكثر المدركات الحسية يتعسر تحديدها. فلو أردنا أن نحد رائحة المسك أو طعم العسل لم نقدر عليه. وإذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز. ولكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال » وأما الفخر الرازي في المحصول ٩٩/١/١ فقد حده بالتقسيم وتوصل إلى أنه « اعتقاد جازم مطابق لموجب » وقد نص على تعذر حده بالحد الحقيقي والرسم في كتبه الكلامية كالمعالم في أصول الدين ص ٤ . وأشار في المحصول ١٠٢/١/١ إلى أنه ضروري. وقد بين ابن الحاجب في المنتهى ص ٤ أنه ضروري من أربعة أوجه واقتصر في المختصر على وجهين وهي :

أولها : أن ماسوى العلم لايعلم إلا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور.

ثانيها : أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة.

ثالثها : أن كل أحد يعلم أنه يعلم وجود نفسه ضرورة. والعلم أحد التصورات فكان ضرورياً.

رابعها : لو كان غير ضروري لما فرق بينه وبين غيره ضرورة.

وقد أجاب ابن الحاجب عن هذه الوجوه الأربعة بعد ذكر كل واحد منها. كما أنه منع كونه ضرورياً وإختار لنفسه حداً مما يدل على أنه أمكن تحديد العلم عنده.

وينظر في ذلك بيان المختصر للأصفهاني ٤١/١ - ٤٧.

وقد نقل الشيرازي في شرح اللمع ١٤٦/١ عن ابن اللبان أن كثيراً من الناس امتنع من حده. لأن العلم أوفى في البيان والوضوح من أي شيء يُحد به. فإن كان هو في نفسه أظهر فلا فائدة من حده.

وإمام الحرمين في البرهان ١٢٠/١ مع اعتقاده بأنه نظري لجأ إلى تحديده بالقسمة. ولكنه اختار له حداً في الإرشاد ص ٣٣، وقد عاب الآمدي في الإحكام ١١/١ ما ذهب إليه الغزالي وإمام الحرمين. وينظر في ذلك إرشاد الفحول ص ٣ وشرح الكوكب المنير ٦٠/١.

بـــاب
الكلام في أقسام العلوم

جميع العلوم تنقسم قسمين : فقسم منها علم قديم ليس بحادث ولا عرضٍ ولا جنس من الأجناس، ولايحصل العلم به اضطراراً ولا استدلالاً، ولا مما له ضد ينفيه، ولا يصح عدمه، ولايختص في تعلقه بمعلوم أو معلومات مخصوصة، بل هو متعلق بما لا نهاية له منها (١) ، وهو علم الله سبحانه الذي هو لم يزل ولايزال عالماً به، وقد بيَّنا هذه الجملة وغيرها من أحكامه في كتب أصول الديانات بما يقنع متأمله إن شاء الله.

فصـــل

والضرب الآخر منها : علوم الخلق من الملائكة والإنس والجن وغيرهم من الأحياء. وهي كلها تنقسم قسمين . فقسم منها علم اضطرارٍ، والقسم الآخر علم نظرٍ واستدلال أو واقع عن تذكر نظرٍ واستدلال (٢).

---

(١) ذكر المصنف هنا بعض خصائص علم الله جل شأنه. وفيه رد على الفلاسفة التى أنكرت علم الله جل شأنه بالجزئيات بشبهة أنه لو علم كون زيد جالساً في مكان معين، فبعد خروج زيد من المكان إن بقي ذلك العلم فهو جهل، وإن لم يبق فهو التغير. وكذلك فيه إبطال لمذهب المعتزلة بأن الله عالم بدون علم. وقد ثبت بنص الكتاب إحاطة علم الله بجميع المعلومات في آيات كثيرة منها قوله تعالى : ﴿ والله بكل شيء عليم ﴾ ولا يوصف علم الله جل شأنه بما يوصف به كلام الخلق من كونه ضرورياً أو مكتسباً، كما نبه على ذلك الشيرازي في شرح اللمع ١٤٨/١ وأبو الخطاب في التمهيد ٤٢/١. وذلك لأن الله تعالى لايجوز أن يوصف باستدعاء الحاجات واكتساب الضرورات وينظر في صفات علم الله العدة ٨٠/١ والإرشاد لإمام الحرمين ص ٣٥.

وخلاصة صفة علم الله جل شأنه أنه قديم ولايوصف بأنه ضرورى أو نظري أو كسبي. وهو متعلق بجميع المعلومات على حقيقتها فعلمه يليق بجلاله سبحانه، لايشبهه فيه أحد من خلقه. ونقل ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٦٦/١ أن علم الله تعالى لايسمى معرفة إجماعاً، ولايوصف سبحانه بأنه عارف.

(٢) الذي استقر عليه الجمهور هو تقسيم العلم الحادث إلى تصور : وهو « إدراك معنى المفرد » وإلى تصديق وهو : إثبات أمر لأمر بالفعل أو نفيه عنه بالفعل، أى هو إدراك النسبة بين شيئين. ثم كل من التصور والتصديق ينقسم إلى ضروري ونظري. فتصبح الأقسام أربعة.

وبعضهم أنكر كون التصور فيه نظري بل كله ضروري وذهب إمام الحرمين إلى أن العلوم كلها ضرورية.

وبعضهم جعل جميع العلوم الحادثة نظرية، والصواب ما ذكرناه أولاً منسوباً للجمهور وينظر في ذلك إرشاد =

فعلم الاضطرار منها ما وقع عن درك الحواس، ومبتدأ في النفس من غير درك حاسة، وهي التي يوصف كل علم منها بأنه أول ومبتدأ وحاصل بأوائل العقول.

ومعنى وصف هذا القسم بأنه ضرورة ينصرف إلى ثلاثة معان.

أحدها ، متواضع عليه بين الفقهاء والمتكلمين. والمعنيان الآخران لغويان.

فأما معنى وصفه بأنه ضرورة في المواضعة [(٣)] ، وهو أنه ما لزم نفس المخلوق لزوما لايمكنه معه الخروج عنه والانفصال منه ودفعه عن نفسه بحجة أو بشبهةٍ، ولا تلحق الشكوك والرِّيب في متعلقه، وكل هذه الألفاظ بمعنى واحد ، وهو أنه لايمكن دفعه عن النفس بحال.

وإنما قلنا ، ما لزم نفس المخلوق لزوماً لايمكن دفعه والخروج عنه، ولم نقل ما لزم نفس العالم لكي يخرج علم القديم بهذا الشرط عن كونه ضرورة، ويخرج سبحانه عن كونه مضطراً [(٤)]/ لأن علمه بكل معلوم لازم لذاته على الوجه الذى يلزم ذواتنا علوم الضرورات، فالباطن عندنا عنده ظاهر، والخفي علينا جلي عنده، وسرنا علانية له، وليس لأحد أن يقول لنا قولوا لذلك إنه

ص٧

= الفحول ص٥ وبيان مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ٦٣/١ وآداب البحث والمناظرة لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي ص ٨ والبرهان ١٢٦/١، ١٣٠.

وذهب إمام الحرمين في الإرشاد ص ٣٥ إلى تقسيم العلم إلى ثلاثة أقسام : ضرورى وبدهي وكسبي. وقال إن الضرورى هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الإقتران بضرر أو حاجة، والبدهي كالضروري غير أنه لايقترن بضرر أو حاجة . فخالف في الإرشاد ما ذهب إليه في البرهان.

(٣) مراده بالمواضعة أنه وضع اصطلاحاً من قبل الفقهاء والمتكلمين. وأما في اصطلاح المناطقة فالضروري « ما لايحتاج إدراكه إلى تأمل » . أما السمرقندي في الميزان ص ٨ حدُّ الضرورى بأنه ماليس للعبد فيه قدرة التحصيل والترك ولا الكسب والإختيار. وأما كلام أبى يعلى في العدة ٨٠/١ فمأخوذ من التقريب.

(٤) لم يحترز السمرقندي في الميزان عن كلمة « العالم » ولذا يرد على كلامه ما أورده الباقلاني هنا وقد احترز أبو يعلى بما احترز به الباقلاني.

مضطر إلى العلم بمعلوماته، لأننا إنما وضعنا قولنا « علم ضروري » لما لزم نفس المخلوق على هذه السبيل، ومنعنا ذلك في القديم لمنع الأمة له، ولئلا يوهم كونه محتاجاً إلى العلم بما يعلمه لدفع ضرر عنه، أو أنه ملجأ ومكره على العلم بما هو عالم به، ومحال في صفته الأمران جميعاً.

فأما معنى وصف العلم وغيره بأنه ضرورة في وضع اللغة فهو إنه مما تمس الحاجة إليه، أو مما يقع الإكراه عليه والإلجاء إليه (٥) . ولهذا قال الله تعالى : ﴿ إلا ما اضطررتم إليه ﴾ (٦) وقال تعالى : ﴿ فمن اضطر غير باغ ولا عاد ﴾ (٧) . وقالوا في المكره على الطلاق والعتاق وغير ذلك إنه مضطر إليه ومحمول ومكره عليه.

فصل

فأما معنى وصف القسم الثاني بأنه علم نظرٍ واستدلال. وهو أنه علم لايحصل للعالم به إلا عن ابتداء نظرٍ أو تذكر النظر. ومبتدىء النظر هو الذي ينظر ويستدل ليعلم حقيقة ما ينظر فيه ماليس بعالم به، ومتذكر النظر هو المنتبه من نومه والمفيق من غلبته والذاكر له بعد سهوه ونسيانه.

فصل

وقد يكون تذكر النظر كسباً للعبد تارة، ويكون ضرورة غير كسب له، لأن تذكر النظر هو العلم به، وقد يكتسب هذا العلم تارةً ويضطر إليه أخرى.

وقولنا : « علم نظرٍ واستدلال » لفظ إضافة له، إلى النظر أو تذكر

---

(٥) في المصباح المنير ٣٦٠/٢ : « اضطره بمعنى ألجأه إليه وليس له منه بدٌ » وفي مختار الصحاح ٣٧٩/١ : الضرورة الحاجة، واضطر إلى الشيء أى ألجيء إليه » . والمعنى الذي اصطلح عليه الفقهاء والمتكلمون أقرب للمعنى اللغوي من اصطلاح المناطقة.

(٦) سورة الأنعام آية : ١١٩.

(٧) البقرة ١٧٣، الأنعام : ١٤٥، النحل : ١١٥.

النظر اللذين كان عنهما.

وقولنا : « علم نظريٌ واستدلاليٌ » نسبة له، وهو على أوزان الأسماء المنسوبة. نحو قولك عربيٌ وقرشي وفارسي وأبطحي، وأمثال ذلك من الأسماء المنسوبة. فمعنى النسب والاضافة فيه واحد.

فصـــل

وقد يوصف هذا الضرب من العلوم بأنه كسبي، كما يوصف بأنه نظري، ومعنى وصفه ووصف غيره من أجناس مقدورات العباد بأنه كسب عند المتكلمين من أهل الحق [٨] ومخالفي القدرية « إنه ما وجد بالموصوف به، وله عليه قدرة محدثه » [٩]، وبذلك انفصل معنى الكسب من معنى الإبداع والإنشاء والخلق الذي ينفرد الله تعالى بالوصف به والقدرة عليه دون خلقه. وأما معنى وصفه بأنه كسب/ في وضع اللغة فهو إنه مما يجتلب ص٨ المكتسب له به نفعاً ويدفع به ضرراً. ولذلك يقولون في المحترف المنتفع بتصرفه رجل كسوب وعبد كسوب. ويقولون في الجوارح المعلمة أنها كواسب لحصول الإنتفاع بصيدها. والله تعالى لايجوز كونه قادراً على ما يحدثه بقدرة محدثة، ويستحيل اجتلابه للمنافع ودفع

---

(٨) يعني المصنف بأهل الحق أهل مذهبه، وهم الأشاعرة ومن قال بقولهم. وفي الغالب يقصد بمقابل أهل الحق المعتزلة. وهو هنا كذلك.

(٩) ذكر هذا الحد أبو يعلى في العدة ٨٢/١ كما أنه نقل حدوداً أخرى منها أنه : « كل علم يجوز ورود الشك عليه » و « ما يحصل العلم به عن ابتداء نظر وفكر ».

والمناطقة يحدونه، بأنه « ما يحتاج إدراكه إلى تأمل » وبعضهم يقول « مايحتاج إلى نظر واستدلال » انظر اداب البحث والمناظرة لشيخنا الشنقيطي ص ١٠.

أما المعتزلة أخذوا حدهم من مذهبهم في خلق أفعال العباد حيث قال القاضي عبد الجبار في المغني٣/٨ « اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم. وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها. ولا محدث سواهم. وأن من قال : إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين ».

المضار [١٠]، فاستحال لذلك في صفته الاكتساب.

(١٠) وذلك لأنه غني عن عباده سبحانه مطلقاً . فهو الغني وعباده الفقراء إليه. وهو النافع الضار. ويستحيل عقلاً أنه يكون في حاجة للمنافع أو يلحق به ضرر وكل مافي الكون ملكه ويقع بإرادته. كما دل الشرع على ذلك في الحديث القدسي الذي أخرجه مسلم في صحيحه والترمذي وابن ماجة عن أبي ذر رضي الله عنهم. والذي فيه : ﴿ يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئا . ياعبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئا ﴾ .

بـــاب
القول في ذكر طرق العلوم الضرورية

وجميع علوم الإضطرار تقع للخلق من ست طرق لا سابع لها.

فمنها العلوم الحاصلة بالمعلومات عن درك الحواس، وهي حاسة الرؤية وحاسة السمع وحاسة الشم وحاسة الذوق وحاسة اللمس، وكل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علم ضرورة لا رَيْب فيه (١). ولابُدَّ من حصول العلم بالمدركات لكل عاقل سليم من الآفات، لأن العلم بذلك من كمال العقل، نعني بذلك أنه لابُدَّ من كون العاقل عالماً بما يدركه وإن كان

---

(١) هذه الطرق الخمسة جمعها بعضهم في طريق واحد وهو الحواس الخمس، وجعل المصنف السادس هو مايعلمه الإنسان من حال نفسه من لذة وفرح وميل ونفور، وقال إنه لا سابع لها. غير أنه جعل من ضمن السادس مايعلم بطريق العقل كأستحالة إجتماع الضدين وأن الواحد نصف الإثنين. وما يعلم من طريق العادة مثل ماجرت العادة به من امتناع إحياء الأموات وشيب الغراب وابيضاض القار. وما يعلم من طريق الأخبار المتواترة من العلم بوجود بلاد كالصين والهند. فالمصنف أجمل حيث كان التفصيل أفضل. فكأنما قسَّم الطرق إلى قسمين هما : الحس وغيره.

ينظر في الطرق التى يحصل بها العلم الضروري التمهيد ٤٢/١، العدة ٨٢/١ شرح اللمع ١٤٨/١ ونقض المنطق ص ٣٨ وأما ابن الحاجب في المنتهى ص ٩ فأحسن ترتيبها وميزها بأسماء خاصة بها فجعل.

أولها : **المشاهدات الباطنة** : وهى مالا يفتقر إلى العقل كالجوع والعطش، وهذا القسم تدركه البهائم أيضاً.

ثانيها : **الأوليات** : وهو مايحصل بمجرد العقل كعلم الإنسان بوجوده وأن الإثنين أكثر من الواحد.

ثالثها : **المحسوسات** : وهي ما تحصل بالحس ككون النار حارة والثلج أبيض وبارد.

رابعها : **التجريبيات** : وهي ما يحصل بالعادة كإسكار الخمر، وكون السَّقمونيا مسهلة.

خامسها : **المتواترات** : وهي مايحصل بالأخبار المتواترة عن محسوس كوجود واشنطن والقاهرة ويرى الكعبي أن المتواترات تفيد العلم النظري. وقال بعضهم إن التجريبيات لاتفيد العلم إلا فيما شوهد.

وأن الحس أيضاً يغلط كرؤية الشمس بقدر رغيف الخبز. وأما الأصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب فقد ذكر أن هذه أشهر ما يفيد العلم الضروري وليس كلها وقال : إن القضايا الحسية والقضايا التي قياساتها معها من الضروريات. أنظر بيان مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ٩٦/١ وانظر المواقف للإيجي ص ٣٨.

يعلم ذلك من ليس بكامل العقل على ما نبينه من بعد في الإخبار عن ماهية العقل.

والإدراك جنس يوجد بجزء واحد من الحاسة. فالمدرك من الحي ماقام به الإدراك من جملته، والإدراك صفته، واللمس والذوق والشم مماسات يوجد الإدراك ببعض الحواس عندها، وهو جنس يخالفها. والمدركات شيء غيرها[٢]، وقد تكون أجساماً وتكون أعراضاً، وإدراك كل شيء غير الإدراك لغيره وخلافه سواء كان غيره مثله أو ضده وخلافه، أو خلافه وليس بضده، ولذلك يدرك الشيء من لا يدرك مثله ولا ضده ولاخلافه، وهو فى هذا الباب جارٍ مجرى العلوم التي يجب اختلافها متى تغايرت معلوماتها، والمختلف من جميع العلوم والإدراكات غير متضاد، وليس من الإدراكات عند أهل الحق ما يحتاج إلى بُنيةٍ [٣] مخصوصة وبِله. وإنما لا يوجد النوم بكل حاسة من هذه الحواس إلا إدراك جنس أو أجناس مخصوصة، لإجراء الله العادة بذلك. ولو خلق إدراك جميع المدركات فى حاسة واحدة فى وقت واحد لكان ذلك صحيحاً جائزاً / ولو بعث نبياً يخرق هذه العادات لكان ذلك علماً من أعلامه. والحواس على التحقيق أربعة، وهي : حاسة الرؤية وحاسة السمع وحاسة الشم وحاسة الذوق. وجميع جوارح الإنسان الحية حاسة اللمس، لأنه يدرك بها الحرارة والبرودة والصلابة والرخاوة واللين والخشونة، وليس لإدراك ذلك حاسة مخصوصة، وإنما خصت اليد بالوصف بأنها حاسة

ص٩

---

(٢) بيَّن إمام الحرمين في الإرشاد ص ١٥٧ - ١٧١ الفارق بين المحسوسات والمدركات. فالحواس اتصالات وليست هي نفس الإدراكات بدليل أن الإنسان يقول شممت الشيء فلم أدرك ريحه وذقته فلم أجد طعمه. وقال قد يعبَّر بالشم واللمس والذوق عن الإدراكات تجوزاً . والجمهور من أهل السنة أن الإدراك في قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ له معنى يزيد عن مجرد النظر والرؤية فهو بمعنى الرؤية المقيدة بالإحاطة. ولذا ذكر إمام الحرمين في الإرشاد هذا البحث مقدمة لمسألة رؤية الله يوم القيامة التي ينفيها المعتزلة.

(٣) هذه الكلمة تعذرت قراءتها لكونها غير منقوطة ولم تفهم من السياق، ولكن وضحت من الإرشاد لإمام الحرمين ص ١٥٨ وما بعدها حيث كررها في هذا المبحث عدة مرات في ص ١٥٨ وما بعدها.

اللمس، لأن اللمس إنما يقع بها غالباً دون غيرها من الجوارح وإن كانت موضعاً للإدراك، وجميع المدركات لنا إنما هي الأجسام والألوان والأكوان على اختلافها، والكلام والأصوات على اختلافها، والروائح والطعوم على اختلافها، والحرارة والبرودة والصلابة والرخاوة واللين والخشونة والإعتماد. هذه جملة أجناس المدركات. وقد شرحنا هذه الجمل في الكلام في أصول الديانات بما فيه كفاية لمتأمله إن شاء الله.

وإنما وجب القضاء على أن العلم بجميع المدركات ضروري للزومه - مع اختلافه [٤] - للنفس على وجه لايمكن دفعه عنها، على حد ما بيَّناه من قبل.

فصـــل

وأمـا الطريق السـادس من طرق الضـرورات فـهـو العلم المبـتـدأ في النفس من غيـر درك حـاسـة من هذه الحـواس، وذلك نحو علم العـالم بنفسـه ومـا يجـده فـيـهـا من الصـحـة والسـقم واللذة والألم والميل والنفـور والإرادة والأغراض والقوة والضعف، وغير ذلك مما يعلمه الحي إذا وُجد به.

ونحو العلم باستحالة اجتماع الضدين [٥] ، وكون الجسم في مكانين معاً، وأن المعلوم لاينفك من عدم أو وجود. ونعني بذلك أنه لا ينفك من أن

---

(٤) بالرغم من أن إمام الحرمين في البرهان قرر أن العلوم التصورية والتصديقية كلها ضرورية فقد بين أن العلم الحاصل بها ليس كله في درجة واحدة من القوة، بل جعله عشر درجات جعل أعلاها : علم الإنسان بنفسه وما يجده من ألم ولذة ثم ما يجده بعقلة كعلمه باستحالة المستحيلات، ثم العلم بالحواس ويعضهم يرى أن المحسوسات في درجة واحدة، ويعضهم قدم السمع والبصر. ومن هؤلاء من سوى بين السمع والبصر ومنهم من قدَّم البصر على السمع. وابن قتيبة قدم السمع على البصر لتقديم الله له في القرآن وقدَّم الأشعري ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل. وآخرون عكسوا . ثم بعدها العلم بالأخبار المتواترة. ثم العلم بالحرف والصناعات. ثم العلم الحادث بالقرائن كخجل الخجل، ثم ذكر باقي المراتب وهي عند الجمهور من العلم النظري. انظر البرهان ١/١٣١.

(٥) من هنا بدأ يمثل للعلم الضروري الحاصل بالعقل .

يكون شيئاً موجوداً أو ما ليس بشيء. وأن الموجود لاينفك من أن يكون وجوده عن أوَّل أو لا عن أوَّل، وأن كل موجودين فلابُدَّ من أن يكونا مثلين أو مختلفين، وأن الإثنين أكثر من الواحد، وأن الأجسام متى كانت موجودة فلابُدَّ من أن تكون مجتمعة أو متفرقة. وأن الخبرين المتضاد مخبرهما لابُدَّ أن يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً، والعلم بأن تصرف من نراه من العباد مقدورٌ ومراد له على صفة تصرفنا / المقدور لنا.

ص١٠

ونحو حصول العلم بما جرت العادة [٦] بحصوله لامحالة، من نحو العلم بحصول الشبع والري والإسكان عند تناول الطعام والشراب، وحصول الإحتراق عند مجاورة النار، والألم عند الضرب، وأن مايرى ويوجد من الدور والقصور، وضروب الأشكال والصور من المصنوعات لايحصل مخترعاً في وقتنا والعادة بحالها إلا عند مماسة العباد له وحركاتهم واعتماداتهم، ونحو العلوم الحاصلة لهم بامتناع ما جرت العادة بامتناعه من إحياء الأموات وقلب الجماد حيواناً ودجلة ذهباً وشيْب الغراب وابيضاض القار، وأمثال ذلك من علوم العادات، ونحو العلم بشجاعة الشجاع وجبن الجبان وبر البار وعقوق العاق والتحية والاستهزاء وإلطاط [٧] الملط وإلحاح الملح وخجل الخجل ووجل الوجل، وقصد القاصد إلى من يقصده ويخاطبه، وما يريده أحياناً بكلامه، وإرادة المعرِّض في كلامه، والرامز المشين بجوارحه.

والعلم بما تواترت عنه الأخبار [٨] من دعوة الرسل وشرائعهم

---

(٦) من هنا بدأ يمثل للعلم الضروري الحاصل بالعادة.

(٧) المراد بإلطاط الملط : أصل الكلمة لطط ومصدرها لططاً وإلطاطاً. وألطَّ معناها اشتد في الخصومة والرجل الألط : البيِّن اللطط . وتأتي بمعنى ألط الخبر إذا كتمه وألط الباب أغلقه. وألط الغريم : منعه حقه. ولطط وألط الحق إذا جحده . ولها معان أخرى : أنظر الصحاح للجوهرى ١١٥٦/٣ وترتيب القاموس المحيط للزواوي ١٤٥/٤.

وفي شرح اللمع ضبطها إلظاظ الملظ، وهو خطأ، لأن الإلظاظ معناه الإلحاح كما في مختار الصحاح ص ٥٩٩ . وهو قد ذكره بعدها فيكون تكراراً.

(٨) بدأ بالتمثيل للعلم الضروري الحاصل بالأخبار المتواترة.

وتحذيرهم لقومهم، وغير ذلك من الممالك والدول والوقائع والسير، والعلم الحاصل بالصين وخراسان وغيرهما ما قَرب وبَعُدَ من الأقاليم والأمصار.

فصل

وجميع هذه العلوم المبتدأة في النفس بالمعلومات من غير إدراك لها على ضربين :

فضرب منها يحصل مبتدأ في النفس، لا عند سبب يشاهد أو يسمع، نحو علم العالم بوجود نفسه، وما يجده فيها من تعاقب الصفات التي ذكرها من الصحة والسقم والغم والفرح والقوة والضعف، إلى غير ذلك. ونحو العلم بموجب العادات من وجوب مايجب فيها وامتناع ما يمتنع، ونحو العلم بأن الحي لا يكون ميتاً والموجود لايكون معدوماً، وأن العشرة أكثر من الخمسة، إلى أمثال ذلك مما يطول تتبعه.

فصل

والضرب الآخر لايبتدىء في النفس بجري العادة إلا عند سبب يشاهد أو يسمع نحو، العلم بالبر والعقوق، والخجل والوجل، والشجاعة والجبن، وما يقصد القاصد بخطابه/ والعلم بمخبر الأخبار المتواترة لأن الله تعالى قد أجرى العادة بأن لايفعل العلم بشيء من ذلك دون سماع الخبر، ومشاهدة الأحوال والأمارات من الرموز والإشارات، والكر والفر، والصُفرة والحمرة، واضطراب الشكل والجوارح واللفظ، وغير ذلك مما يعلمه العالم من حال غيره عند مشاهدة أحوالٍ ظاهرة عليه، وهذه الأحوال والأسباب لاحدٌ لها ولا صفة مخصوصة تُحصر وتنعت بلفظ أو خط، وإنما يحدث العلم بمشاهدتها عند المشاهدة، وقد تختلف وتزيد وتنقص، وإنما يختص بالعلم بمخبر هذه الأخبار والأحوال التي ذكرناها العاقل السليم من الآفات دون البهائم والأطفال والمنتقصين. وقد يَعلم كثيراً من مقاصد المشير والمخاطِب من له

ص١١

ضرب من التمييز من الأطفال والمنتقصين.

فصـــل

وجميع هذه الأسباب التى تحصل العلوم عند مشاهدتها وسماعها على ضربين :

فضرب منها . من مقدورات الله سبحانه غير كسب للعباد ولا من مقدوراتهم، نحو صفرة الوجل وحمرة الخجل، وتغيُّر الألوان واضطراب الأشكال، وذلك غير مقدور للعباد وما جرى مجراه.

والضرب الآخر. من خلق الله تعالى وكسب العباد، نحو الأخبار المتواترة، والكر والفر والإقتضاء والدفع، وما جرى مجرى ذلك من مقدورات الخلق، وجميع هذه الأحوال التي يضطر عند العلم بها إلى العلم بأحوال أصحابها ليست أدلة على العلم بما يضطر إليه ولا موجبة له ولا مولدة له، وإنما يخترع العلم عندها اختراعاً (٩).

وليس من علوم الضرورة المبتدأة في النفس العلم بحسن حَسَنٍ وقبح قبيح، ووجوب فعل أو إباحته أو حظره، بل ذلك معلوم بقضية السمع دون العقل، على ما نبينه من بعد (١٠)، ولا العلم بالصنائع الحاصل عند التعلم والممارسة، بل ذلك حاصل باكتساب، وعلى قدر القرائح والأذهان والحرص والإعراض، ولذلك يتفاضل في العلم بذلك العقلاء ، ويضعف العلم ويقوى

---

(٩) يرى المصنف أن الأحوال لاتوجب العلم وليست تفيده بالضرورة ولاتولده، بل هي من فعل الله عز وجل، ولايصح أن يكون الإنسان فاعلاً في غير محل قدرته. وليس الدليل مكتسباً لهذا الفعل حتى يضاف إليه. وأهل السنة على أنه فعل الله عز وجل وخلقه. والمعتزلة في هذا على مذاهب شتى بعضهم ينكر على بعض. وما ذهب إليه عبد الجبار بن أحمد وعليه جمهورهم بينه بقوله : والذي عندنا أن كل ما كان سببه من جهةالعبد حتى يحصل فعل آخر عنده فهو فعل العبد » وينظر في ذلك المحيط بالتكليف ص ١٨٠ والفصل لابن حزم ٥/٥٩ وأصول الدين للبغدادي ص ١٣٩ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٣٨٩.

(١٠) عند أهل السنة الأحكام الشرعية تثبت بأدلة شرعية، وهي الكتاب والسنة والإجماع وغيرها. ولاتثبت بالعقل، كما ذهب لذلك المعتزلة بناء على معتقدهم بالحسن والقبح العقليين.

وتختلف أحوال حصوله بحسب ما ذكرناه من أسباب اكتسابه (١١).

(١١) تفاوت درجات العلم قوة وضعفاً مسألة هامة. والقول بالتفاوت هو أصح الروايتين عن أحمد رحمه الله، وبه قال أكثر الحنابلة فالعلم الحاصل بأن الواحد نصف الإثنين أقوى من العلم الحاصل بالخبر المتواتر. والحنابلة يلحقونه بالإيمان الحاصل في القلب، فإنه يقبل الزيادة والنقص. وأما إمام الحرمين في البرهان ١٣٦/١ فقد قال : من أحاط بحقيقة العلم واعتقد أن العلوم كلها ضرورية لم يتخيل فيها تقديماً ولا تأخيراً، ويرى أن التفاوت في الطرق من جهة تعرضها للزلل وقال بعدم التفاوت فخر الدين الرازي في تفسيره. وأما الصيرفي وأكثر الشافعية على التفاوت كما في البحر المحيط ٥٥/١ وينظر شرح الكوكب المنير ٦/١.

ص١٢

بـــاب
الإخبار عن ماهية العقل (١) وكماله وحقيقته

اختلف الناس فيه فقال قائلون ، « هو قوة يُفصل بها بين حقائق المعلومات ».

وقال آخرون ، مادة وطبيعة.

وقال قوم ، جوهر بسيط.

وقال الجمهور من المتكلمين ، هو العلوم الضرورية.

والذي نختار أنه « بعض العلوم الضرورية » (٢) التي سنذكرها.

والذي يدل على أنه لايجوز أن يكون جوهراً من الجواهر، لأن (٣)

---

(١) ذهب الغزالي في المستصفى : ص ٣٣ أن الطمع في حد العقل بحد واحد هوس لأنه يطلق بالإشتراك على عدة معاني. والذي يليق بالأصولي أن يحد العقل الذي هو مناط التكليف. وأرى أن حد الباقلاني مناسب. وكذلك الحد الأول الذي ذكره الباقلاني وهو : « قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات » وأما من حده بأنه جوهر أو مادة، وهو قول بعض الفلاسفة. فقد أبطلها الباقلاني وغيره. وينظر في ذلك المسودة ص ٥٥٨ وشرح اللمع ١٥١/١ والمواقف ص ١٤٦ وبعضهم قسم العقل إلى غريزي، وهو الذي عليه مدار التكليف. ومكتسب، وهو الذي يؤدي إلى قوة النظر. وبعضهم لايرى أن المكتسب عقلاً لأنه نتيجة للغريزي.

(٢) تابع المصنف على هذا التعريف جماعة منهم أبو يعلى في العدة : ٨٧/١ وأبو الخطاب في التمهيد : ٤٥/١. ونسبه في شرح الكوكب المنير : ٨٢/١ للحنابلة وابن الصباغ وسليم الرازي من الشافعية.

وذهب جماعة إلى أنه « غريزة يحصل بها درك العلوم » منهم الإمام أحمد والحارث المحاسبي، ومال إليه إمام الحرمين في البرهان : ١١٢/١ . وبه قال الطوفي في شرح مختصر الروضة : ١٧٢/١ ونسبه في المواقف لفخر الدين الرازي.

وذهب أبو الحسن التميمي من الحنابلة إلى أنه نور كالعلم ليس بصورة ولاجسم ولاجوهر. وقد عرفه الشافعي بأنه « آلة التمييز والإدراك » على ما في شرح الكوكب المنير : ٧٩/١ وأما إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٢) فقد طور حد الباقلاني فقال هو : « علوم ضرورية باستحالة مستحيلات وجواز جائزات » وقال في الإرشاد ص ٣٧ بمثله.

(٣) في المخطوطة (أن).

الدليل قد دلَّ على أنها كلها من جنس واحد، فلو كان العقل جوهراً لكان من جنس العاقل، ولايستغني العاقل بوجود نفسه ولكان فى كونه عاقلاً ما يُغنيه عن وجود مثله وما هو من جنسه، وقد ثبت أنه ليس بعاقل بنفسه. فمحال كونه عاقلاً بجوهر من جنسه.

ويدل على فساد ذلك أنه لو كان جوهراً لصح قيامه بداية ووجوده لا بعاقل، ولصح أن يحيا ويعقل ويفعل ويكلف، لأن ذلك أجمع مما يصح ويجوز على الجواهر، وفي فساد ذلك أجمع دليل على أنه ليس بجوهر، فيجب لذلك أن يكون عرضاً، ومحال أن يكون عرضاً غير سائر العلوم، لأنه لو كان ذلك كذلك لصح وجود سائر العلوم مع عدمه حتى يكون العالم بدقائق الأمور غير عاقل، أو وجوده مع عدم سائر العلوم حتى يكون الكامل العقل غير عالم بنفسه ولا بالمدركات ولا بشيء من الضرورات، إذ لا دليل يوجب تضمن أحدهما للآخر، وذلك نهاية الإحالة.

ولأنه لو كان غير سائر العلوم لكان لايخلو أن يكون مثلها أو ضدها وخلافها، أو خلافها وليس بضدٍ لها، فمحال كونه مثلاً لها، لأنها مختلفة، والشيء لا يشبه أشياء مختلفة. ولأنه لو كان مثلها لاستغنى بها عن وجوده، ولوجب أن يكون عقلاً، ويستحيل أن يكون ضدها وخلافها، لأن ذلك يوجب استحالة اجتماعها. وذلك باطل باتفاق، ومجال كونه خلافا، وليس بضدٍ لها، لأنه لو كان ذلك كذلك لجاز وجود كل واحد منهما مع ضد صاحبه ووجود أحدهما مع ضد الآخر حتى يكون العقل موجوداً مع الجهل بالضرورات والمشاهدات، أو يوجد العلم بالضرورات، وبكل ضرب من العلوم والدقائق مع/ ضد العقل من الخبال والإختلال، وذلك معلوم فساده بأول فى العقل، ص١٢ فثبت أنه لايجوز أن يكون جنساً مخالفاً لسائر العلوم، ووجب أن يكون هو العلوم كلها أو بعضها، ومحال أن يكون هو كل العلوم ضروريها وكسبيها، لأن العاقل يكون عاقلاً كاملاً مع عدم جميع العلوم النظرية، ولايجوز أن

يكون هو كل العلوم الضرورية، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون من فقد العلم بالمدركات لعدم إدراكه لها غير عاقل ولا مكلف.

ويستحيل أيضاً أن يكون هو علم العالم بوجود نفسه وما يجده فيها من الألم واللذة والصحة وأمثال ذلك لأن هذا يوجب كون الأطفال والبهائم والمجانين عقلاء لعلمهم بوجود أنفسهم وما يوجد فيها من هذه الأمور، وذلك باطل، فيجب أن يكون هو بعض العلوم الضرورية التى يختص بها العقلاء، نحو : العلم بأن الضدين لايجتمعان، وأن المعلوم لايخرج عن أن يكون موجوداً أو غير موجود، وأن الموجود لاينفك عن أن يكون عن أوَّل أولا عن أوَّل، وأن الإثنين أكثر من الواحد، والعم بموجب العادات التى تختص بها العقلاء دون غيرهم من الأحياء، والعلم بموجب الأخبار المتواترة، وماجرى مجرى ذلك مما يختص العقلاء بالعلم به دون غيرهم. فمن حصل له هذه العلوم كان عاقلاً مكلفاً (٤).

فصـــل

ولايصح على التحقيق أن يكون عقلٌ أكمل من عقل وأوفر وأرجح من عقل، لما بيَّناه من ماهية العقل (٥). وإنما يقال إن أحد العاقلين أكمل عقلاً

---

(٤) ختم المصنف - رحمه الله - بحث حقيقة العقل ببيان العقل الذي حده، وهو العقل الذي يناط به التكليف.

(٥) ذهب جمهور الحنابلة إلى أنه يكون عقل أكمل من عقل، ويعرف ذلك بكمال أفعال الشخص ونقصها وهو مشاهد. وكذلك أجمع العقلاء على صحة قول القائل : فلان أعقل من فلان أو أكمل عقلاً، واستدلوا بحديث أبى سعيد الخدرى المتفق عليه والذي فيه : « ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن ».
أما القول بعدم التفاوت فقد نقله ابن النجار ٨٦/١ عن الأشاعره والمعتزلة وابن عقيل من الحنابلة وحجتهم أن العقل حجة عامة يرجع إليها الناس عند اختلافهم . ولو تفاوتت العقول لم تكن كذلك.
وذهب الماوردي على ما في شرح الكوكب وكذلك الطوفي للجمع بين القولين. فقالا العقل الغريزي الطبيعي الذي هو بعض العلوم الضرورية لا يتفاوت، وهو الذي عليه مدار التكليف.
أما التجريبي المستفاد من التجارب حيث يكتسبه الإنسان بالتجارب. فهوالذي يتفاوت. وبالتالي جعلاالخلاف ليس متوارداً على محل واحدوالله أعلم وينظرأدب الدنياوالدين للماوردى ص٣ وما =

وأوفر وأرجح من الآخر على معنى أنه أكثر استعمالاً لعقله، وأشد تيقظاً وبحثاً واستنباطاً وتجربةً، وهذه جملة من الأخبار عن ماهية العقل وحقيقته مقنعة إن شاء الله.

= بعدها. والعدة ١/٩٤ وما بعدها والتمهيد ١/٥٢ وما بعدها وشرح مختصر الروضة للطوفي ١/١٧٢.

بـــاب
القول في حد الحد

إن قال قائل ، ما حد الحد [١] ؟

قيل له ، « هو القول الجامع المانع المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه، فلا يدخل فيه ماليس منه، ويمنع أن يخرج منه ما هو منه » [٢] فهذا هو الحد الفلسفي الكلمي الفقهي الذي يُضرب للفصل بين المحدود وبين ماليس منه.

واطلاق اسم الحد مشترك بين الحد المنطقي الكلمي الفقهي [٣]، وبين الحد الهندسي الصناعي كحد الدار والبستان - وهي العلامات الموضوعة/ ص٤ للفصل بين الملكين، والحد الشرعي الموضوع للعقوبة والردع كحد القاتل والسارق والزاني، فأصله مأخوذ من المنع من تسمية البوّاب حداداً لمنعه الداخل والخارج، ومن إحداد المعتدة الذي هو امتناعها عن الزينة وما يجب

---

(١) أشار المصنف في آخر الباب لمعنى الحد لغة وهو المنع ووجه تسمية أشياء بالحد على سبيل الإشتراك اللفظي وينظر في معناه اللغوي القاموس المحيط ٢٩٦/١ تاج العروس ٣٣١/٢ مختار الصحاح ص ١٢٦ المصباح المنير ١٢٥/١.

(٢) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١) أن الباقلاني انفرد عن جمهور الأشاعرة ببناء حد الحد على أنه قول الواصف، ولذا عرفه بأنه « القول المفسر لإسم المحدود ... » وذكر معظم المحققين من الأشاعرة أن حد الشيء راجع إلى صفة المحدود وليس إلى قول الحاد. ثم تركه من غير حد ولم يحده أيضاً في البرهان والإرشاد. ولكن الذي وجدته أن معظم الأشاعرة بعد الباقلاني وافقوا الباقلاني.

وذهب معظم الفلاسفة إلى أن الحد هو : « الجواب الصحيح في سؤال ما هو ؟ إذا أحاط بالمسؤول عنه » . وتعريف الحد على من جعله صفة المحدود هو « الوصف المحيط بموصوفه ».

وبعضهم جعل الحد والحقيقة شيء واحد، ولذا قال الغزالي : « حد الشيء ذاته ». وبعضهم يفرق بينهما حيث قد يحد الشيء بذكر حقيقته . وقد يحده بما يميزه عن غيره على وجه يجمع ويمنع ينظر في حد الحد. شرح اللمع ١٤٥/١ ، والعدة ٧٤/١، والتمهيد ٣٤/١ ، وشرح الكوكب المنير ٨٩/١.

(٣) حقيقة الحد عند الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء واحدة من حيث يطلب به تمييز المحدود عن غيره. ولذا قال المصنف - رحمه الله - هذا هو الحد الفلسفي الكلمي الفقهي. ويطلق بالإشتراك على معاني أخرى تختلف حقيقتها عن ما يريده بتعريفه وإن كانت كلها تشترك في معنى « المنع ».

على المعتدة اجتنابه.

فصـــل

وقد قال السابقون إلى الكلام فيه : إن الزيادة في الحد نقصان من المحدود، وإن النقصان منه زيادة فيه [٤].

فصـــل

فأما الزيادة فيه عندنا فعلى ضربين :

منها نقصان، ومنها غير نقصان.

فأما التي هي نقصان، فنحو قول الفقيه : « حد الواجب إنه صلاة في فعله ثواب وفي تركه ذم وعقاب » . وذلك يوجب خروج كل ماليس بصلاة عن كونه واجباً، فعادت بالنقصان [٥].

وأما التي ليست بنقصان، فهي اللازمة لكل من له الحد، نحو قول القائل : حد الواجب : إنه عرضٌ في فعله ثواب وفي تركه ذم وعقاب » . لأن كل واجب فإنه عرض من الأعراض [٦].

وأما النقصان منه فإنه أبداً [٧] زيادة فيه، نحو قول القائل : « حد الواجب إنه ما كان في فعله ثواب » بحذف القول « وفي تركه عقاب » . لأن

---

(٤) نقل الزركشي في البحر المحيط ١/١٠٨ الإتفاق على أن النقصان من الحد زيادة في المحدود . ولكن وقع الخلاف في كون الزيادة في الحد نقص في المحدود أم لا ؟ والتفصيل الذي ذهب إليه المصنف جيد، تابعه عليه على ما في البحر المحيط تلميذه القاضي عبد الوهاب المالكي وينظر في هذا التمهيد ١/٣٥ والعدة ١/٧٥ وشرح اللمع ١/١٤٦.

(٥) والمقصود بالزيادة في هذا الحد هي كلمة « صلاة » والمراد بالنقصان أن التعريف أصبح غير جامع لجميع أفراد المعرف فخرج الواجبات الأخرى غير الصلاة.

(٦) الزيادة في لفظ هذا الحد كلمة « عرض » ولكن زيادتها لم تعد على المحدود بالنقصان لأن كلمة عرض لازمة للواجب فلم تكن أخص منه حتى تعود بالنقصان . ولهذا وجودها وعدمها سواء.

(٧) هذه الكلمة لم تكن مقروءة في المخطوطة ولكن نظراً لأن أبا يعلى في العدة اعتمد على التقريب، بل غالباً ينقل عبارته حرفياً أصلحتها منه.

ذلك يدخل النفل في الواجب، لأنه مما عليه ثواب، ولهذا بسطٌ وأمثال، وفيما أومأنا إليه كفاية في هذا الباب.

بـــاب
القول فى معنى الدليل وحقيقته

فإن قال قائل ، فما معنى الدليل وفائدة وصفه بذلك ؟

قيل له ، معناه « إنه كل أمرٍ صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علمٍ ما لا يُعلم باضطرار » [١]، وسواء كان موجوداً أو معدوماً أو قديما أو حادثاً، أو مما قصد فاعله إنْ كان مفعولاً إلى الإستدلال به على ما هو دليل عليه، أو لم يقصد ذلك [٢]، لأننا قد نستدل بعدم ظهور الآيات على مدعي

---

(١) لم يبين المصنف - رحمه الله - الدليل لغة. وهو في اللغة ما يستدل به، والمرشد، والكاشف، والهادي. وحده إمام الحرمين في تلخيص التقريب بنفس حد الباقلاني هنا. ومعظم الأصوليين يحدونه بأنه : « ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى » واخترت هذا الحد. لأن كلمة « ما يمكن » تفيد أن المعتبر التوصل بالقوة لأنه دليل ولو لم ينظر فيه. وخرج بصحيح النظر فاسدة وخرج بالمطلوب الخبري التصور. ويدخل بالمطلوب الخبري ما يفيد القطع والظن. وهو ما يذهب إليه جمهور الفقهاء. وأما معظم المتكلمين فيستعملونه فيما يوجب القطع كالأدلة العقلية ونص الكتاب والخبر المتواتر والإجماع. وأما ما يوجب الظن فلا يسمى دليلاً عندهم، بل يسمونه أمارة وهو كخبر الواحد والقياس. ولذا يحدونه بأنه : « ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالمطلوب الخبرى » لتخرج الأمارة - وقال فخر الدين الرازي بقول المتكلمين.

وما ذهب إليه الفقهاء هو الصواب كما بيَّن ذلك أبو يعلى وأبو الخطاب لما يلي :

١- لأن حقيقة الدليل في اللغة هو المرشد، ويكون الإرشاد بالقطع وبالظن.

٢- العرب لا تفرق بين ما يوجب العلم وما يوجب الظن في إطلاق اسم الدليل.

٣- تعبدنا الله جل شأنه بالعلم وبالظن، بل الأحكام الثابتة بالظن في الفروع أكثر وقد يعذر المتكلمون فيما ذهبوا إليه، لأن معظم مسائل أصول الدين لاتثبت إلا بأدلة قطعية، فكلٌ حده بما يناسب علمه، والله أعلم.

وينظر في حده : بيان مختصر ابن الحاجب ٣٤/١ وشرح اللمع ١٥٥/١ وشرح الكوكب المنير ٥٢/١ والتمهيد لأبي الخطاب ٦١/١ والتقرير والتحبير ٥٠/١ وتلخيص التقريب لوحه ٣ والعدة ١٣١/١ والمحصول ١٠٦/١/١ والميزان ص ٦٩.

(٢) ذكر الباقلاني أن الدليل يعتبر دليلاً سواء كان قديماً ليس محدثاً كالقرآن . أو محدثاً كأقوال رسول الله ﷺ . وسواء كان موجوداً كالآية والحديث والإجماع أو معدوماً كدلالة عدم وجود النص على براءة الذمة وعدم الوجوب . وسواء استدل به بالفعل أم لم يستدل به، فهو دليلٌ، لوجود قوة الدلالة فيه.

الرسالة على العلم بكذبه، ونستدل بعدم أدلة العقل [٣] والسمع على إثبات الحكم الشرعي على براءة الذمة منه وبقائه على حكم العقل، وبعدم الأدلة على أن ليس لما عقلناه من الأجناس من الصفات أكثر مما علمناه لها، على أنه لاصفة لها أكثر من ذلك، في أمثال هذا مما يطول تتبعه [٤]، فثبت بذلك إنه ليس من حق المستدِل به أن يكون موجوداً، وإذا لم يكن ذلك من حقه/ لم يكن من حقه أن يكون حادثاً وأن يكون له محدثاً، وأن يكون قاصداً بإحداثه إلى الإستدلال به، لأن هذا أجمع مبني على وجوب وجوده. فإذا بطل هذا الأصل بطل توابعه، وفسد مايقوله القدرية في هذا الباب من وجوب حدوث كلام الله تعالى، لكونه دليلاً على أحكام دينه [٥]. ص١٥

والدليل على أن ماوصفناه هو معنى وصفه بأنه دليل إطباق أهل اللغة على تسمية كل أمرٍ صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما هو دليل عليه من غير قصر التسمية على بعض ذلك دون بعض، وهذا من علامات الأسماء الحقيقية نعني جريانها واطرادها في كل ما وجد فيه معنى الإسم[٦]. وتسمية الرجل دليلاً إنما جرت عليه مجازاً

---

(٣) قول المصنف : « ونستدل بعدم أدلة العقل » يلزم منه إثبات الأحكام الشرعية بالعقل، وأنه يجوز الإنتقال من براءةالذمة بدليل عقلي وهذا يتنافى مع أصول الأشاعرة، إنما هذا مذهب خصومه المعتزلة. ولذا يبدو لي أن سلامة العبارة بحذف كلمة «العقل ».

(٤) جميع الأمثلة التي ذكرها المصنف هي من الإستدلال بالعدم. وقد ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة ٢ أنه متفق عليه، ونسب القول بعدم الإستدلال بالعدم لبعض الجهلة ولأجل ذلك كما يبدو - شدد المصنف بكثرة التمثيل على جوازه.

(٥) ذهبت المعتزلة إلى أن كلام الله مخلوق حادث متمسكين ببعض النصوص من القرآن والسنة وبعض الأدلة العقلية ولذا قالوا بأن أفعال العباد حادثة فيلزم أن تكون الأدلة عليها حادثة لكي يثبتوا أن كلام الله - سبحانه - حادث. وفي كلام المصنف إبطال لمذهبهم. لأنه يجوز أن يكون الدليل موجوداً والمستدل والقصد إلى الإستدلال غير موجودين.

(٦) ذكر جمع من علماء اللغة أن من علامات الحقيقة اطرادها في كل ما وجد فيه معنى الإسم كقول الشخص عالم إذا أراد بها ذو علم كان صادقاً على كل ذي علم، سواء كان الخالق أو المخلوق. وأما المجاز فلا يضطرد فقوله (واسأل القرية) مراداً به أهل القرية لايصح استعماله في جمادات أخرى ويراد به أهلها، فلا يقال واسأل البساط. وبهذا قال الغزالي في المستصفى =

واتساعاً(٧)، وعلى معنى أنه دال للركب بقوله ومشيه وإشارته، فسمي باسم فعله وما كان منه، وعلى سبيل قولهم رجل عدل إذا تكرر ذلك منه، والعدل في الحقيقة فعله، وهو عادل ليس بعدل، وقولهم دالٌ مشتق من دل يَدُل لامن فعل الدلالة، ولذلك قولهم عادل وجائر مأخوذ من جار وعدل لا من فعل العدل والجور.

فصل من القول فيه

اعلموا - وفقكم الله - أن الأدلة على ضربين :

فضرب منها عقلي والضرب الثاني وضعي (٨).

فأما ما يدل بقضية العقل ووجهٍ هو في العقل حاصل عليه، فنحو دلالة

= ص٢٦٨. وقد تعقبه العلوي في كتابه الطراز ٩٤/١. ونفى أن يكون هذا من الطرق التي يميز فيها بين الحقيقة والمجاز.

(٧) يوجد خلاف بين أهل اللغة وغيرهم فيما يطلق عليه الدليل حقيقة. فهل يطلق على العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول وعليه سمي الدخان دليلاً على النار، والعالم دليلاً على الخالق. أو يطلق على الدال فهو فعيل بمعنى فاعل نحو عليم بمعنى عالم، وبالتالي يسمى الله تعالى دليلاً، واستأنسوا بذلك لما نقل عن الإمام أحمد أنه علم رجلاً أن يدعو فيقول : « يادليل الحيارى دلني على طريق الصادقين » . وأنكر الشيخ أبو اسحاق الشيرازي إطلاق لفظة الدليل على الله لأنه ليس من قول الرسول ﷺ ولا الصحابة، فلا حجة فيه. ثم استدل غيره لذلك بأن أسماء الله سبحانه لاتثبت إلا توقيفاً.

والمصنف – رحمه الله – يرى أنه حقيقة في العلامة المنصوبة، وكذلك فعل أبو يعلى في العدة ١٣٣/١. ورجح السمرقندي في الميزان أنه حقيقة في الدال مجاز في العلامة الدالة. ولكن هذا المجاز اشتهر استعماله حتى صار حقيقة عرفية. ومن المعلوم أن اللفظ إذا دار بين الحقيقة اللغوية الوضعية وبين الحقيقة العرفية حمل على الحقيقة العرفية لأنها أصبحت أظهر من الحقيقة اللغوية فتصبح الحقيقة اللغوية كالمهجورة، والله أعلم. ينظر في ذلك الميزان للسمرقندي ص ٧٠ وشرح الكوكب المنير ٥١/١ وهو موافق للسمرقندي وشرح اللمع ١٥٥/١ ، والإحكام للامدي ٩/١.

(٨) الأكثر قسموا الدليل إلى ثلاثة أقسام : عقلي وسمعي ووضعي.

وأرادوا بالعقلي ما أراده المصنف – رحمه الله – من كونه « مادل على المطلوب بنفسه من غير احتياج إلى وضع ».

وأطلقوا السمعي على الأدلة الشرعية القطعية كالكتاب والسنة المتواترة والإجماع عند من لايرى الظني دليلاً ولكنه أمارة وعلى الأدلة الأخرى كخبر الواحد والقياس عند من يرى أن ما =

حدوث الفعل على فاعله وكونه قادراً عليه، ودلالة كونه محكَماً على كونه قاصداً عالماً وأمثال ذلك، وذلك واجب لازم لاينقلب ولايتغيَّر، ولايحتاج في كونه دليلاً إلى مواطأة وتوقيف (٩).

فأما مايدل بطريق المواضعة على دلالته، فنحو دلالات الألفاظ (١٠) والرموز والإشارات والكتابة والعقود وأمثال ذلك مما يدل بعد مواضعة أهله على دلالة، ولولا مواضعتهم لما دلَّ، ولا يتم التواضع على دلالة شيء دون أن يكون مما يدرك، ويكون إلى العلم به طريق مراد، نحو الألفاظ والإشارات وغيرها من الأكوان وأفعال الجوارح/ فأما الضمائر وأفعال القلوب التي لا طريق إلى العلم بحصولها، فلا تتم المواطأة على دلالتها (١١). ص١٦

فصل آخر من القول فيه

ويجب لامحالة اطراد الدليل وجريانه كيف تصرفت حاله في قضيته عقلاً أو تواطؤاً، لأنه إن لم يجر فسد وانتقض، ولو صح وجوده أو وجود مثله غير دالٍ مع ثبوت العقل أو التواضع عليه لفسدت قضية نصبه، وانتقض

= يفيد الظن يسمى دليلا.

وأطلقوا الوضعي على ما لا يدل بنفسه بل بالمواطأة، كدلالة الألفاظ على معانيها والرموز والإشارات والكتابة.

ولعل المصنف - رحمه الله - يرى إدخال الدليل السمعي تحت الوضعي باعتبار أنه ألفاظ تدل على معانيها بالوضع . ومسلك من جعل القسمة ثلاثية أولى . والله أعلم.

(٩) مراد المصنف - رحمه الله - أن الدليل العقلي لايتصور أنه يتغير فلا يكون دليلاً. ولذا يستحيل أن يتقرر في العقول أن هناك حادثاً غير دال على محدث. كما أنه لايحتاج حتى يكون دليلاً إلى اصطلاح بين البشر أو أصحاب فن من الفنون. كما أنه لا يحتاج إلى توقيف بنقل عن صاحب الشرع وخالق الكون جل شانه.

(١٠) التمثيل بدلالات الألفاظ أنها من المواضعة جائز على قول. والخلاف في المسألة مشهور هل مبدأ اللغات توقيفي أو اصطلاحي بالمواضعة. ولعل المصنف - رحمه الله - يقصد ما استجد من ألفاظ فهو من المواضعة بلا شك.

(١١) وما في الضمائر والقلوب يعلمه الله سبحانه. ولكن قد يدل على ما فيها أمارات وعلامات ظنية. وقد يخبر الله جل شانه من شاء من رسله عن بعض ما فيها.

طريق المواضعة على دلالته (١٢) والمقيد من ذلك يجري بشرطه وتقييده، والمطلق منه يجري ويطرد بإطلاقه. ولهذا الفصل شرح نذكره في باب منع القياس في الأسماء إن شاء الله.

فصل آخر من القول فيه

ومن حق الدليل المتعلق بمدلوله، والعلم المتعلق بمعلومه، والخبر الصدق المتعلق بمخبره أن يكون جميعه تابعاً لحصول المدلول والمخبر عنه والمعلوم، ولا يجعل شيء من ذلك علة وسبباً لحصول المدلول على ما هو عليه (١٣)، لأنه لو لم يحصل على ما هو عليه لم يصح كون الدليل دليلاً عليه، ولا صح تعلق العلم بكونه كذلك. ولا كان الخبر عن كونه كذلك صدقاً، فكيف يجعل علة حصوله على ما هو به كون الدليل دليلاً عليه، وكون العلم والخبر متعلقين به.

---

(١٢) كلام إمام الحرمين في التلخيص لوحة (٢) عند موضع هذا الفصل فرق بين الدليل العقلي وما دل بالمواضعة، فجعل خاصية الإطراد وعدم التغيير خاصة بالعقلي دون ما كان بالمواضعة حيث قال : « ثم اعلم أن مادل عقلاً لم يسمع انقلابه عن كونه دليلاً، فلا يتقرر في المعقول حدوث غير دال على محدِث. وأما الأدلة الوضعية فقد تتبدل المواضعة فيها فلا تدل ». وظاهر كلام الباقلاني هنا التعميم في مادل بالعقل وما دل بالمواضعة. والذي يبدو لي أن تفريق إمام الحرمين هو الصواب.

(١٣) لقد أبان إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٢) عن المقصود من هذا الفصل فقال – رحمه الله – مقصدنا من هذا الفصل التحرز عن عبارات يطلقها المتجانف عن حقائق هذا الفن، نحو قول القائل : الدليل يوجب كذا، والدلالة تقتضي مدلولها إلى غير ذلك فنتحاشى من أمثالها. وإن أطلقتُها فاعلم أنه متجوز في إطلاقها ».

فالدليل إذن لايقتضي مدلوله ولا يوجبه إيجاب العلة لمعلولها، بل يكون تعلقه بالمدلول كتعلق العلم بالمعلوم. وقال إمام الحرمين في الإرشاد « ولا يولد النظر العلم ولايوجبه إيجاب العلة لمعلولها، وزعمت المعتزلة أنه يولده، ووافقونا أن تذكر النظر لا يولد العلم وإن كان يتضمنه » فيكون ما ورد في هذا الفصل من باب إبطال مذهب المعتزلة في تولد العلم ، والمسألة لها ارتباط بخلق أفعال العباد الذي تقول به المعتزلة.

القول في الفصل بين الدليل والدال والمدلول له والمدلول عليه والمستدل عليه والمستدل له والإستدلال والعبارة عنه وذكر احتمال بعض هذه الأسماء لمعان مختلفة

اعلموا - رحمكم الله - أن الدليل والدلالة والمُستدَل به أمرواحد ، وهو البيان والحجة والسلطان والبرهان، كل هذه الأسماء مترادفة على الدلالة نفسها (١٤).

فأما الدال فهو المبيِّن لغيره بنصبه الدليل، وهو الله تعالى الناصب لأدلة العقل والسمع، وكل من نصب لغيره دليلاً على شيء فهو دالٌ له بما نصبه. وقد يوصف المخبر عن الدلالة (١٥) والمنبه عليها بأنه دالٌ مجازاً واتساعاً وتشبيهاً له بحال ناصب الدليل.

وأما المدلول بالدلالة فهو المنصوب له الدلالة سواء استدِل بها أو لم يُستدل (١٦)، وقد يقع قولنا مدلول له على المجاز إلى ذكر الدلالة عند السؤال عنها مجازاً وتشبيهاً بحال من نصبت له الدلالة./ ص١٧

وأما المستدِل : فإنه اسم مشترك بين الباحث الناظر المفكر الطالبِ

---

(١٤) ذهب أبو يعلى في العدة ١٣٢/١ إلى أن الدليل يسمى دلالة على طريق المجاز. ووافق الباقلاني في كون الدليل والحجة والبرهان بمعنى واحد. ولكن السمرقندي في الميزان يرى أن الدليل أعم من الحجة والبرهان فقال : « إسم الدليل أعم من سائر الأسماء فإنه يقع على جميع ما يعرف به المعلوم سواء كان محسوساً أو معقولاً أو مشروعاً » وقال عن الحجة أنها سواء أخذت من حج بمعنى قصد، أو بمعنى غلب، أو من الحجى وهو العقل، فقد استعملها الفقهاء فيما يلزم الغير من حيث القطع أو الظاهر. انظر الميزان ص ٧٠ وما بعدها والعدة ١٣٣/١ وشرح الكوكب ٥١/١ وبيان مختصر ابن الحاجب ٣٢/١ واللمع ص ٣ والمعتمد ١٠/١.

(١٥) قال الشيرازي في شرح اللمع ٥٦/١ . ويستعمل لفظ « الدال » في الرسول ﷺ مجازاً لأن الله جعل إليه نصب الدليل.

(١٦) لأن المقصود بالمدلول أعم من كونه مدلولاً بالفعل، بل يسمى - أيضاً - بذلك إذا كان بالقوة.

لعلمِ حقيقةِ الأمر المنظور فيه وبين السائل عن الدلالة على المذهب والمطالب بها.

والباحث الناظر لا يتعلق نظره بغيره، والمساءلة والمطالبة مفاعلة لاتصح إلاَّ من بين اثنين. وقد يغلط المستدل تارة وقد يصيب، وكلاهما استدلال منه.

وأما المستدَل - بفتح الدال - فهو المطالَب بالدلالة والمسؤول عنها.

وأما المستدَل له. فقد يحتمل أن يكون هو الحكم المطلوب علمه بالنظر في الدليل، ويحتمل أن يكون هو الرجل المطالِب بالدلالة السائل إذا أجيب إليها.

فأما المستدَل عليه فلا يجوز أن يكون إلا الحكم المطلوب علمه بالنظر في الدليل، كتحريم شرب الخمر وعلة التفاضل في البُر، وأمثال ذلك.

فأما الإستدلال فقد يقع على النظر في الدليل والتأمل المطلوب به العلم بحقيقة المنظور فيه. وقد يقع أيضاً على المساءلة عن الدليل والمطالبة به. فالأول لايتعلق بإثنين، والثانى مساءلة ومفاعلة لاتصح إلا بين إثنين (١٧).

وأما العبارة عن الإستدلال فهي هذه الأصوات المسموعة (١٨)، وإنما تكون عبارة عن الإستدلال إذا وجدت من حي قاصدٍ عالم بما يعبِّر عنه، ولذلك لاتكون عبارة عن ذلك إذا وجدت من نائمٍ ومغلوبٍ وطفلٍ ملقنٍ لاقصد له ولا رؤية. فيجب تنزيل هذه الأقسام على ما وصفناه، ويجب تنزيل المعلَّل

---

(١٧) كل هذه الحدود ذكرها إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحه (٢) بنفس هذا الترتيب وموافقاً لما يراه الباقلانى.

(١٨) هذا على مذهب الأشاعرة الذين ينتمى إليهم المصنف، بل هو رئيسهم في زمانه، حيث يثبتون معنى قائماً في النفس، والألفاظ والعبارات والأصوات إنما هي تدل على مافي النفس وتعبر عنه. والصواب أن كلام الله سبحانه قائم بذاته وهو بصوت وحرف. ينظر في ذلك المواقف ص ٢٩٣ لوامع الأنوار البهية ١/١٣٢ وشرح العقيدة الطحاوية ١/١٨٥ وما بعدها.

والمعتل والمعلول له والعلة والإعتلال والمعتل به والمعتل له والمعلل له والتعليل[١٩] على نحو ما رتبناه في الدليل والدال وما بعدهما من الأقسام.

---

(١٩) المعلّل والمعتل سواء وهو المحتج بالعلة، وقيل المعتّل: هو الناصب للعلة، والمعلول له هو الذي نصبت له الدلالة. والعلة هي الدليل، والإعتلال والتعليل بمعنى واحد وهو ذكر العلة والمعتل به هوالعلة، والمعتل له هو الحكم، وينظر في ذلك العدة لأبى يعلى ١/١٧٦.

بـــــاب
القول فى حقيقة النظر ومعناه

إن قال قائل ، ما حقيقة النظر ؟

قيل له ، إن مطلق اسم النظر يحتمل أن يراد به رؤية البصر والإنتظار والتوقع والرحمة والتعطف والإعتبار والتأمل.

فأما النظر المطلوب به معرفة الحق والباطل، والفصل بينهما، ومعرفة الصالح، وما لا تكليف على العبد في النظر فيه فهو « فكرة القلب ونظره وتأمله المطلوب به عِلمُ هذه الأمور أو غلبة الظن لبعضها » (١) وقد يصيب فيه الناظر ويخطىء، وكلاهما نظر منه . وقد / ص١٨

وقد لايصل إليه إذا قصر وغلط وخلط فيه، أو نظر في شبهة ليست بدليل.

---

(١) نقل هذا الحد إمام الحرمين في التلخيص لوحة (٣) منسوبا للباقلاني مع تصرف في ألفاظه، ونقله الإيجي في المواقف ص ٢١، والآمدي في الإحكام : ١٠/١. وبعضهم ذكره بدون نسبته للباقلاني كإمام الحرمين في الإرشاد ص ٢٥، والشوكاني في إرشاد الفحول ص ٥، وابن الحاجب في المنتهى ص ٤، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ٥٧/١. وقد أورد الإيجي عليه أربعة اعتراضات وأجاب عنها. وتوافق أبو اسحاق الشيرازي وأبو يعلي وأبو الخطاب في حده بأنه : « الفكر فى حال المنظور فيه ». وأما الرازي في أصول الدين ص ٢١ فحده بأنه : « ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن ». وحده في المحصول بمثل ما حده أبو الحسين في المعتمد، وهو قريب من حده في كتابه « أصول الدين ». وعرفه شيخنا الشنقيطي في أدب البحث والمناظرة ص ١٠ بأنه « الفكر المؤدي إلى علم أو ظن ». وانظر في حده العدة ١٨٤/١ وشرح اللمع للشيرازي ١٥٣/١ والتمهيد لأبي الخطاب ٥٩/١.

القول في أن النظر الذي وصفناه لا يولد العلم وإن كان صحيحاً ولا الجهل ولا الشك إذا كان فاسدا

واعلموا - رحمكم الله - أننا قد بيَّنا في أصول الديانات واضح الأدلة على إبطال التولد في أفعال الله تعالى وأفعال خلقه وفساد ما تدين به القدرية في ذلك (٢)، وإذا ثبت هذا استحال أن يكون النظرُ مَولِّداً للعلم، ووجب أن يكون العلم الحاصل بعده مبتدأ بقدرةٍ تخصه وتتناوله غير القدرة على النظر الذي تتضمنه.

ولا شبهة لهم في إيجاب كونه مُوَلداً للعلم، لأن (٣) وجوب حصول العلم لا محالة بعد إتمامه واستكماله، وأنه لو لم يولد العلم لجاز أن يوجد ولا يولده مع البقاء وسلامة الحال، ولصح أن يقع بعده الجهل والشك بدلاً من العلم.

وهذا باطل، لأنه قد يجب وجود الشيء مع الشيء أو بعده من جهة تضمنه له، لا لكونه مولداً له.

يدل على ذلك وجوب وجود الكون عند وجود الجوهر لتضمنه لوجوده لالكونه مولداً له، ووجوب وجود العلم بالمراد عند القصد إليه والإثبات له بعينه لا لكون القصد مولداً للعلم، ونحو وجوب وجود العلم بالمدرك عند إدراكه، وإن لم يكن الإدراك مولداً له، ولكنه طريق إليه في أمثال هذا مما يطول تتبعه.

ومما يدل على فساد هذه الشبهة أنه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب

---

(٢) ما ذهب إليه المعتزلة من القول بالتولد في أفعال الله عزَّ وجل، وأفعال العباد سبقت الإشارة إليه في الحواشي المتقدمة. ومحل استقصاء النظر فيه كتب العقائد. ينظر في ذلك : المواقف للإيجي ص ٣١٦ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار بن أحمد ص ٣٨٨، والفصل لابن حزم : ٥/٥٩، ومنهاج السنة لابن تيمية : ١/٣٢١.

(٣) سقط من المخطوطة « نون » لأن.

أن يكون تذكر النظر مولداً للعلم بما سبق النظر فيه من حيث اتفقنا على أنه لابُدَّ من حصول العلم عند تذكر النظر دون الجهل وغيره من الأجناس، ولَمَّا اتفقنا على فساد ذلك سقط ما استدلوا به [٤]. وإنما لم يمكنهم أن يقولوا إنَّ تذكر النظر مولد للعلم، لاتفاقنا على أن تذكره هو العلم به بعد الذهاب عنه، وقد يكون العلم به والذكر له ضرورة من فعل الله تعالى، فلو ولَّد العلم لكان المتولد عنه من فعله عز وجل، وذلك باطل عندهم. وهذا واضح في أن ما أوجبوا به توليد النظر للعلم باطل لا أصل له.

فصـــل/ ص١٩

فإن قال قائل : أفتقولون إن النظر الفاسد يتضمن الجهل والشك، كما يتضمن الصحيح منه العلم ؟

قيل له ، لا، وإنما يفعل الجاهل والشاك الجهل والشك مبتدئاً به، لا عن شيء تضمنه هو طريق له. ولو كان الفاسد من النظر، أو النظر في الشبهة طريقاً للجهل لَم يقع بعده الشك والظن، ولو كان طريقاً للشك والظن لم يقع بعده الجهل، ولأنه قد ينظر العالم في الشبهة كما ينظر فيها الجاهل فلا يقع له الجهل، ولا يخرج عن العلم، وقد يقصد إلى إفساد النظر فيقع منه فاسداً كما يقع ممن لايقصد ذلك فلا يتولد له جهل ولاشك، ولا يخرج به عن كونه عالماً بحال المنظور فيه، فثبت أن صحيح النظر في الدلالة طريق للعلم وليست فاسدة، والنظر في الشبهة طريق [٥] للجهل والشك والظن وغلبة الظن.

---

(٤) فرَّق المعتزلة بين تذكر النظر والنظر الواقع ابتداءً. فقالوا إن العلم الحاصل من التذكر ضروري من فعل الله، والحاصل من النظر حاصل بالتولد فهو فعل المخلوق. وأهل السنة يلزمون المعتزلة بما قالوا في التذكر. ولايستطيع المعتزلة الرجوع عن قولهم في تذكر النظر لأنه يؤدي إلى هدم أعظم أصولهم وهو قولهم بخلق العباد لأفعالهم.

(٥) في المخطوطة (طريقنا).

بـــاب
القول في الدلالة على صحة النظر

إن قال قائل : ما الذي تعنون بصحة النظر ؟

قيل له : نريد بذلك أنه متضمن للعلم بحال المنظور فيه وطريق إليه.

فإن قال : وما الدليل على كونه طريقاً إليه ؟

قيل له : يدل على ذلك حصول العلم لنا بحال المنظور فيه عند صحيح النظر فلو لم يكن طريقاً إليه لم يحصل بحصوله (١).

ويدل على صحته - أيضاً - أنه لايخلو أن يكون صحيحاً أو فاسداً، فإن كان صحيحاً فهو مايقول، وإن كان فاسداً لم يخل العلم بفساده من أن يكون ضرورة أو استدلالاً، فإن كان ضرورة وجب على كل مثبتٍ له ودائن بصحته أن يكون مضطراً إلى بطلانه وفساده. وهذا بهت من راكبه، وإن كان فساده معلوماً بنظر، فقد صح أن من النظر ما هو طريق للعلم ببعض

(١) ذكر الشيرازي في اللمع ص ٣ وفي شرحها ١٥٣/١ أن قوماً قالوا : النظر لايفيد العلم وخطأهم فيما ذهبوا إليه، وأحال إثبات ذلك على باب القياس. والقائلون بهذا القول هم السوفسطائية النافون للحقائق والسمنية القائلون بتكافؤ الأدلة. وأما الحكماء فأنكروا إفادته للعلم في الإلهيات دون الهندسيات والقائلون يتضمن النظر العلم اختلفوا، فمنهم من قال هو ضروري كفخر الدين الرازي، وذهب قوم أنه نظري، وبه قال إمام الحرمين على ما في المواقف ص ٢٣.

أما كيفية حصول العلم فعند جماعة : إن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه وهو سبحانه قادر مختار. ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء الله سبحانه العادة بخلق بعضها عقيب بعض فيخلق سبحانه العلم عقيب النظر.

وأما المعتزلة فإنهم يقولون : إن العلم يحدث عندهم بالتوليد، فيقولون إن النظر فعل للعبد واقع بمباشرته، يتولد منه فعل آخر هو العلم فلا يقولون إن الله هو الخالق لهذا العلم.

وذهب جماعة إلى أنه لايكون النظر علة للعلم، ولكن تتضمن المقدمات المنتجة الصحيحة بطريق اللزوم العلم، وهذا مسلك الباقلاني وإمام الحرمين والآمدي.

وذهب آخرون إلى أن النظر يستلزم العلم عقلاً بإيجاب ذاتي. وبه قال فخر الدين الرازي ينظر في كل ذلك المواقف ص ٢٣ والبحر المحيط ٤٦/١ وأصول الدين للرازي ص ٢٢ والإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٦.

الأمور، وهذا اعتراف بما يقول، وكل أمرٍ لايمكن نفيه إلا بإثباته فإثباته واجب لا محالة.

فإن قالوا : فأنتم تعلمون صحة النظر ضرورة أم بدليل ؟، فإن كان بضرورة وجب أن يعلمه كل من نفى صحته، وذلك باطل. وإن كان بنظرٍ، فبماذا علمتم صحة النظر الثانى [٢] ؟ / ص٢٠

يقال لهم : إنما يعلم صحة النظر بوجهين :

أحدهما : حدوث العلم لنا بحال المنظور فيه عند صحيح النظر، وذلك أمر يُبيِّن لسائلنا عند مساءلتنا عن دليل عين كل مسألة لنريه كيف يجب حصول العلم بها. فكل نظر حصل عنده عِلمٌ عُلمَ أنه صحيح وطريق إليه، وكل ما ليست هذه سبيله فليس بصحيح.

والوجه الآخر : أننا نعلم صحة النظر بضرب من النظر داخل في جملة النظر، وهو النظر الذي به علمنا فساد قول من قال لا أعلم شيئاً إلا بدرك الحواس أو بالضرورة المبتدأة في النفس أو بالتقليد، ولا وجه سوى ذلك إلا النظر، وهذا ليس بنقضٍ لما أصلناه، ومثله نقض لمذهبهم إذا استدلوا على فساد النظر بضرب من النظر.

---

(٢) وجه اعتراضهم على قول المصنف وغيره بأن النظر الصحيح يوجب العلم. أن العلم بذلك إما أن يعلم ضرورة، وهو باطل، لأن المنكرين لم يشعروا به، ولو كان ضرورياً لحدث لهم. أو يكون بنظر. فيسألون عن طريق معرفة صحة النظر الثاني فلا يخلو - أيضاً - من أحد أمرين إما بالضرورة أو النظر، ويتسلسل الأمر. وجواب الشيرازي في شرح اللمع ١/١٥٣ يدل على أنه ضروري. ولكن الباقلاني يرى أنه يمكن إثبات حدوث العلم بالنظر في أدلة كل مسألة على حدة أو بطريق النظر التى أظهرت فساد قول من قصر العلوم على الحواس.

فصل في وجوب النظر (٢)

فإن قال قائل : فما الدليل على وجوب النظر مع كونه صحيحاً، إذ ليس كل حق وصحيح واجباً ؟

قيل له : الذي يدل على وجوبه السمع دون قضية العقل، وقد ثبت إيجاب الله تعالى علينا معرفته وشكره ووصفه بصفاته وباعتقاد الحق واجتناب الباطل فيما اختلف فيه أهل الصلاة، وقد ثبت أن ذلك أجمع لا يعلم ضرورة لاختلاف العقلاء فيه، ونفي كثير منهم له، فوجب أن يكون طريق

---

(٢) هذه مسألة من مسائل علم الكلام يرتبط بها حكم النظر للتوصل للأحكام الفرعية كما أشار لذلك الباقلاني بالتمثيل بمعرفة الله. وقد نقل قوم الإجماع على وجوب النظر، لأنه قام الإجماع على وجوب معرفة الله سبحانه. وهي لاتحصل إلا بالنظر، وما لايتم الواجب إلا به فهو واجب فيكون وجوب النظر مجمعاً عليه. وقال سلطان العلماء - عز الدين بن عبد السلام : النظر لايكون واجباً على المكلفين إلا أن يكونوا شاكين فيما يجب اعتقاده فيجب عليهم البحث عندئذ. والمسألة ترجع أيضاً إلى جواز التقليد في أصول الدين وعدمه. فمن لم يجوز التقليد يوجب النظر، ومن جوزه فلا يوجب النظر على العامة. بل يجب على العلماء. وبعض الذين لم يوجبوا النظر يعتمدون على أن معرفة الله ضرورية لا نظرية. ورد عليهم بأنها لو كانت ضرورية لكان التكليف بها محالاً وقد كلف الله سبحانه بها . قال تعالى : ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾.

ثم اختلفوا بناء على القول بوجوب النظر في أول واجب شرعاً على أحد عشر قولاً ذكرها الزركشي في البحر المحيط.

وقد أنكر الفقهاء وأهل الحديث على المتكلمين قولهم : إن أول واجب هو النظر. وقالوا : إن أول واجب هو الإيمان بالله ورسوله، ثم النظر والإستدلال لقوله تعالى : ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ ولقوله تعالى ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ﴾.

ويلزم على قولهم هذا أن الكافر لو عرض عليه الإسلام فقال أمهلوني لأنظر فإنه لايمهل ولاينظر فيقال له : أسلم وإلا السيف. نقل هذا ابن السمعاني في القواطع في أول الكلام على القياس على ما في البحر المحيط ١/٥٠. وبعضهم يرى أن أول واجب المعرفة لأنها ضرورية لاتحتاج إلى نظر.

وذهب المتكلمون إلى أن أول واجب النظر المؤدي للعلم بمعرفة الله، وبه قال الأستاذ أبو اسحاق وذهب إمام الحرمين في الإرشاد ص٢٩ إلى أنّ أول واجبٍ القصد إلى النظر الصحيح وتابعه على ذلك الشيرازي في شرح اللمع ١/٩٢.

أما المعتزلة فذهبوا إلى أن أول واجب هو النظر ولكنه عقلاً.

وذهب ابن حزم - رحمه الله - في الدرة ص ٣٩٠ إلى أن النظر والاستدلال في معرفة الله سبحانه فعل حسن وليس فرضاً. وسمى من فرضه أهل الخطأ. وحجته على مذهبه أنه ثبت أنه ﷺ دعا الناس إلى الإيمان وبما جاء به، وقبل إيمان من آمن من دون أن يكلفه نظراً أو استدلالاً. ومن قال بفرضه اتهم الرسول ﷺ بالتضييع. كما أن أهل الإسلام قاطبة يحملون أولادهم على الإسلام دونَ تكليف نظر أو استدلال.

العلم به الإستدلال. فإذا وجب العلم بهذه الجملة وهو لايقع، ويتم وجوده إلا عن نظر فقد لزمنا ووجب علينا فعل كل ما لا يتم لنا العلم بذلك إلا بفعله، لأن كل واجب لايتم وقوعه إلا بفعل غيره فهو وكل ما لا يتم إلا به واجب، على ما بيناه في أحكام الأوامر والتكليف (٤)، فثبت وجوب النظر لوجوب مالا يتم إلاّ به.

(٤) الكلام في الأوامر والنواهي والتكليف سيأتي بعد الإنتهـــاء من هذه المقدمة المنطقية واللغوية بإذن الله.

بـــاب
ذكر جملة ما يحتاج إليه النظر الذي هو طريق إلى العلم بالمنظور فيه

اعلموا أن النظر لايكون طريقاً للعلم حتى يكون صحيحاً، ولايكون كذلك حتى يكون واقعاً على وجهين يحتاج إليهما :

أحدهما يرجع إلى النظر نفسه، والآخر يرجع إلى صفة فاعله.

والذي يرجع إليه : أن يكون نظراً في دليل ليس بشبهة/ وأن يكون نظراً في حكم وأمرٍ غير معلوم للناظر بضرورة أو دليل (١)، لأن ما حصل معلوماً من أحد الوجهين لم يصح طلب العلم به وإن ساغ أن ينظر في طرق الأدلة عليه، وهل هي أدلة عليه أم لا ؟ وليس ذلك من طلب العلم بالمدلول عليه في شيء. ص٢١

وأما ما يرجع إلى فاعل النظر فأمران :

أحدهما ، أن يكون كامل العقل (٢) ، وقد بيّنا ما هو العقل وكماله من

---

(١) ذكر المصنف - رحمه الله - أنه يشترط في النظر نفسه شرطان :
أحدهما : أن يكون في دليل ليس في شبهة، لأنه إذا أخطأ الدليل ووقع على الشبهة لم يدرك المقصود ولم يصل إلى مراده.
الثاني : أن يكون ما يطلبه بنظره غير معلوم له، لأنه إذا طلب ما هو معلوم له يكون تحصيلاً للحاصل، وهو من العبث الذي لايليق. واشترط بعضهم أن يكون المطلوب ليس مما يعلم بالضرورة، لأنه لامدخل للنظر فيه. ولذلك منع الأصوليون النظر في مسألة نقل الإجماع عليها، لأن الإجماع القطعي يفيد العلم الضروري. كما أن المسائل الثابتة بالدليل القطعي الدلالة والثبوت وما علم من الدين بالضرورة لامجال للإجتهاد فيها.

(٢) الشروط الراجعة للناظر كثيرة. لأن الناظر بالنسبة للأصوليين هو المفتي ولذا أحال الشيرازي في اللمع وشرحها البحث في شروط الناظر على شروط المفتي، وبالتالي لابد من استحضار مايناسب من تلك الشروط هنا. وقد يدرج فيما ذكره المصنف هنا الشروط التي ذكرها الأصوليون هناك. فاشترط المصنف العقل يتضمن إنتفاء الغفلة والنوم وكل مايضاد العقل. بل عبّر الشيرازي عنه بما =

قبل، وليس من كمال عقله علمه بوجوب واجب في العقل وحسن حَسَنٍ وقبح قبيح فيه مما يدعي القدرية والمجوس [٣] والبراهمة [٤] إنه معلوم وجوبه وحسنه وقبحه بضرورات العقل بما سنبينه وندل عليه من بعد.

والأمر الآخر ، أن يكون عالماً بحصول الدليل وبالوجه الذي لحصوله عليه صار دليلاً ومتعلقاً بمدلوله غير ظان ولا متوهم لذلك، فمتى لم يعلم هذين الأمرين لم يصل بنظره إلى العلم.

= هو أعم، وهو كمال الآلة. وكمال الآلة يدخل فيه علم الناظر في المسائل الفقهية بالأدلة الشرعية الإجمالية المتفق عليها والمختلف فيها. كما يكون عالماً بمواضع الأدلة التفصيلية ليستحضرها متى أراد، ثم يعرف كيف يرتبها للنظر فيها بمعرفة مايقدم وما يؤخر منها. وكيف يتصرف عند التعارض. بل بعضهم اشترط أن يكون ثقة مأموناً حتى يقبل منه ما يتوصل إليه.

وهناك شرط لم يذكره المصنف وألمح إليه إمام الحرمين في تلخيص التقريب وذكره الشيرازي في اللمع وشرحها. وهو أن يستوفي الناظر نظره إلى منتهاه فلا يقتصر على طرف من الدليل. فإذا سئل عن القطع في السرقة. فلا يقتصر في نظره على قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ بل ينبغي أن ينظر في كل ما يتعلق بالمسألة مما يتعلق بالنصاب والشروط، ودرأ الحدود بالشبهات، لأنه إذا اقتصر على طرف من الدليل أخطأ ولم يصل إلى المقصود ونحن ندعو في هذه الأزمان أن لايقتصر الناظر على النصوص الواردة في المسألة فحسب، بل ينبغي أن يعرف أقوال من سبقه في المسألة ليعرف هل وقع فيها إجماع فيكف عن النظر. وإلا عرف ما قيل فيها، ووجه القول فيها لا لنتعبد الله بأقوالهم، ولكن لتستنير الطريق للناظر. وتتضح الرؤية.

ينظر في ذلك اللمع ص ٣، وشرح اللمع ١٥٣/١، والمواقف للإيجي ص ٢٨، تلخيص التقريب لوحة (٣)، الأحكام للآمدي ١١/١.

(٣) المجوس فرقة دينية، كانت في بلاد فارس تكاد تكون هي الطبقة الحاكمة قبل الإسلام. لهم شبهة كتاب، حيث ناموا فأصبحوا لايوجد في صدورهم منه شيء، لأحداثٍ أحدثوها. أمر الرسول ﷺ بمعاملتهم معاملة أهل الكتاب في أخذ الجزية فقط، دون نكاح نسائهم أو أكل ذبائحهم. يعتقدون أن للكون إلهين : النور، وهو فاعل الخير، والظلمة وهو فاعل الشر، ويعبدون النار ويقربون لها القرابين، لهم الآن بقية في بلاد فارس. أنظر المزيد عنهم : الملل والنحل للشهرستاني ٢٠٨/١ وما بعدها.

(٤) نسبة إلى براهم. وهم طائفة مركز وجودها الهند. ينفون النبوات. وعندهم أكبر الكبائر في الرسالات اتباع رجل مثلك في الصورة والنفس والعقل والأكل والشرب. وهم فرق كثيرة أشهرهم البددة وهم يعتقدون بوجود أشخاص لاينكحون ولاياكلون ولايشربون ولايهرمون ولايموتون وأول بدٍ ظهر هو « شاكمين » ويزعمون أن البد لابد أن يظهر في بلاد الهند لطيب أرضها.

ومن البراهمة أيضاً — القائلون بالتناسخ، ومنهم أصحاب الفكرة والوهم، وهؤلاء لهم اشتغال بالنجوم والكواكب. ويستدلون بمنازلها وحركاتها على أشياء. ويعظمون الفكر لأنه متوسط بين المحسوس والمعقول . ينظر معتقداتهم الملل والنحل للشهرستاني ٢٥١/٢.

القول في الوجوه التي من قبلها يخطئ الناظر في نظره

اعلموا أن الخطأ يدخل عليه من وجهين :

أحدهما ، أن ينظر في شبهةٍ ليست بدليل فلا يصل إلى العلم.

والآخر ، أن ينظر نظراً فاسداً وفساد النظر يكون بوجوه :

منها : أن لايستوفيه و (لا) [٥] يستكمله، وإن كان نظراً في دليل.

ومنها : أن يعدل عن الترتيب الصحيح في نظره فيقدم ما من حقه أن يؤخره، ويؤخر منه ما من حقه أن يقدمه.

ومنها : أن يجهل بعض صفات الدليل التي لا يتم كونه دليلاً على الحكم إلا بحصوله عليها وحصول علم المستدل بها.

ومنها : أن يضم إلى صفة الدليل وصفاً يفسده، نحو أن يقول إنما يدل خبر النبي ﷺ على تحريم الخمر، لأنه خبر عن تحريم الخمر، لأن ذلك يوجب أن لا يدل خبره على [٦] تحريم الميتة والدم على تحريمها، لأنه ليس بخبر عن تحريم خمر، ولو لم يدل خبره عن تحريمها على أنهما حرامان لم يدل - أيضاً - خبره عن تحريم الخمر على كونه حراماً، ولبطلت دلالة جميع أخباره عن سائر الأحكام، فهذه الزيادة وأمثالها في أدلة العقل/ والسمع مفسدة للإستدلال [٧]. وجهل الناظر ببعض صفات الدليل التي يحتاج إلى علمها نقصان منه ومفسد للنظر فيه، وصورة ذلك أن يسمع المكلف خبر النبي ﷺ عن تحريم الخمر، ولايعلم مع ذلك أنه خبر رسول الله ﷺ ، فلا

ص٢٢

---

(٥) (لا) أضفتها لتصحيح العبارة.

(٦) في المخطوطة (عن).

(٧) هذا المثال الذي ذكره المصنف . لايتصور أن يوجد مجتهد يقول بمثل هذا إلا إذا كان قصده التلاعب. ولذا معظم هذه الأسباب تخرج باشتراط توفر صفات وعلوم محدده في الناظر. فمن لم تتوفر فيه هذه الصفات والشروط لايحق له النظر لإصدار الأحكام الشرعية .. ثم بعد ذلك إذا لم يوفق للوصول للحق فهو مخطيء معذور.

يعلم لجهله بصفة كونه دليلاً، وكذلك لو شاهد ما يظهر على يده من إحياء الميت وفلق البحر، ولم يعلم أنه من أفعال الله تعالى مقصوداً به إلى تصديقه لم يعلم كونه دلالة على نبوته في أمثال ذلك. هذه جملة ما يدخل به الخطأ والتخليط على الناظر.

فصل

فيما يجب كون الناظر عليه من الصفات حتى يصل بنظره إلى العلم (٨)

اعلموا أن قدر ما يلزمه من الصفات أن يكون كامل العقل مفارقاً للمنتقصين حتى يصح منه النظر، وليس من كمال عقله علمه بوجوب واجب في العقل أو حُسنِ حَسَنٍ وقبح قبيح فيه، مما يدعي القدرية والمجوس والبراهمة أنه معلوم وجوبه وحسنه وقبحه بضرورات العقول (٩) ، لما سنبينه وندل عليه من بعد،

وأن يكون مع كمال عقله عالماً بحصول الدليل، وحصوله على الوجه والوصف الذي بحصوله عليه تعلق بمدلوله غير جاهل بذلك ولا متوهم له، هذا قدر ما يجب كونه عليه من الصفات.

---

(٨) إمام الحرمين في التلخيص لهذا الكتاب حذف هذا الفصل والذي قبله. لأنهما معلومان من الفصل السابق لهما. ففي ذكرهما شيء من التكرار.

(٩) في هذا إشارة إلى مذهب المعتزلة في كون العقل يحسن ويقبح. يقول القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي في شرح الأصول الخمسة ص ٤٨٤ « وكل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كذم المستحق للذم وما يجري مجراه » وقد نقل الغزالي في المستصفى ٥٦/١ معتقد المعتزلةفي الحسن والقبح، وأبطله. كما فعل ذلك كثير من الأصوليين.

بـــــاب
القول في أحوال الأمور المنظور فيها والمستدل على الأحكام بها

اعلموا - وفقكم الله - أن جميع ما يستدل به على الأحكام على ضربين :

فضرب منها ، أدلة يُوصل صحيح النظر فيها إلى العلم بحقيقة المنظور فيه. وما هذه حاله موصوف بأنه دليل على قول جميع مثبتي النظر وباتفاق المتكلمين والفقهاء، وقد دخل في ذلك جميع أدلة العقول المتوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء وأحكامها وسائر القضايا العقلية [(١)] . ودخل فيه جميع أدلة السمع الموجبة للقطع وللعلم [(٢)] من نصوص الكتاب والسنة [(٣)]/ ص٢٢

---

(١) فسر إمام الحرمين في الإرشاد ص ٢٩ الدليل العقلي بأنه « مادل بصفة لازمة هو في نفسه عليها، ولايتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله » وعرف السمعي بأنه « هو الذي يستند إلى خبر صدق أو إلى أحد يجب اتباعه ».

(٢) قسم القاضي هنا الأدلة القطعية إلى عقلية وسمعية. ولكن السمرقندي في الميزان ص ٤٤٩ قسمها إلى محسوسات ومعقولات وسمعيات.

(٣) اختلف المتكلمون في كون الأدلة السمعية تفيد العلم أم لا. فمن قال : لا. قال يعتمد العلم بها على مقدمات كثيرة. كالعلم بأصل وضعها وهذه لم تثبت إلا بالآحاد وتعتمد أيضاً على مراد المتكلم من كلامه إذا كان مضمراً أو مشتركاً أو عاماً وهل أراد به معناه الحقيقي أو المجازي أو البقاء على الوضع أو النقل. ثم إذا علم الوضع والمراد ينبغي أن تسلم عن المعارض العقلي أو النقلي. ولذا يتعذر إفادتها العلم.

وذهب المحققون من المتكلمين إلى أنها تفيد العلم إذا وجدت قرائن تدل على انتفاء ما سبق من احتمالات واختاره فخر الدين الرازي في المحصول ٥٤٧/١/١ وما بعدها انظر المواقف للايجي ص ٤٠، ومعظم الأصوليين حصروا ما يفيد العلم فى (الكتاب والأخبار المتواترة والإجماع).

ونقل إمام الحرمين في اللوحة الأولى من تلخيص التقريب عن المحققين أن كل مالايبتغى فيه العلم لايعد من أصول الفقه وفيه إشارة إلى أن أخبار الآحاد والقياس ليست من أصول الفقه . وهذا منهج من يقول إن قواعد أصول الفقه قطعية.

وأما ذكر المصنف «السنة ومفهوم القرآن والسنة ولحنهما» من الأدلة القطعية « فيحتاج إلى=

ومفهومهما ولحنهما [٤]، وإجماع الأمة، والمتواتر من الأخبار، وأفعال الرسول ﷺ الواقعة موقع البيان، وكل طريق من طرق السمع يوصل النظر فيه إلى العلم بحكم الشرع، دون غلبة الظن.

والضرب الثاني : أمر يوصل النظر فيه إلى الظن وغالب الظن ويوصف هذا الضرب بأنه أمارة على الحكم، ويُخص بهذه التسمية للفرق بينه وبين ما يؤدي النظر فيه إلى العلم والقطع، وهذا تواضع من الفقهاء والمتكلمين [٥]،

= تفصيل فذكره للسنة ثم ذكره المتواتر من الأخبار يقتضي أنه يقول بأن أخبار الآحاد تفيد العلم مع أن أصوله لاتقتضي ذلك. إنما القول بإفادة خبر الواحد العلم مطلقاً نسبه السرخسي ٣٢١/١ لبعض أهل الحديث ونسبه ابن الحاجب في المختصر للإمام أحمد - رحمه الله - مع أن أتباعه نقلوا عنه ثلاث روايات في ذلك - ونسبه السمرقندي في الميزان ص ٤٤٩ إلى بعض أصحاب الظواهر.

وإمام الحرمين في البرهان ٥١٢/١ جعل الخبر المستفيض يفيد القطع. وذهب جمع من أهل العلم إلى أن خبر الواحد العدل يفيد العلم إذا حفته قرائن. منهم الآمدي في الإحكام ٣٢/٢ وابن الحاجب على ما في بيان المختصر ٣٥/١ وغيرهم.

(٤) يريد المصنف بالمفهوم مفهوم الموافقة. ويريد بلحن الخطاب مفهوم المخالفة، وكونهما أدلة قطعية مطلقاً فيه نظر. فقد قال إمام الحرمين في البرهان ص ٤٧٣. « المفهوم ينقسم إلى مايقع نصاً غير قابل للتأويل ويغلب ذلك في مفهوم الموافقة. والغالب على مفهوم المخالفة الظهور ».

وهذا هوالصواب للاختلاف في حجية مفهوم المخالفة. ثم إن القائلين بحجيته لا يقولون بحجيته مطلقاً.

(٥) إطلاق المصنف اسم الدليل على ما يؤدي إلى العلم، واسم الأمارة على ما يؤدي إلى الظن . ثم قوله : هذا تواضع من الفقهاء والمتكلمين. فقد نقل جمع من العلماء عن الفقهاء خلافه. فذكر إمام الحرمين في اللوحة الثالثة من تلخيص التقريب أنه ذهب جمهور الفقهاء إلى تسمية الكل دلالة. ونقل ماذكره المصنف عن أرباب الحقائق. ونقل الآمدي في الإحكام ٩/١ القول بالتفريق عن الأصوليين وتعقبه الزركشي في البحر المحيط ٣٥/١ بأن المنقول عن جمهور الأصوليين عدم التفريق وذكر أسماء عدد من الأصوليين على ذلك. ونقل الآمدي القول بعدم التفريق عن الفقهاء.

وممن قال بعدم التفريق من الأصوليين ابن الحاجب وأبو يعلى وأبو الخطاب وأبو اسحق الشيراز والسمرقندي في الميزان وابن النجار في شرح الكوكب.

وفرق بين الدليل والأمارة أبو الحسين في المعتمد ص ١٠ والرازي في المحصول ١٠٦/١ مع أنهما لم يلتزما ذلك في كتبهم.

وأما أبو يعلى في العدة وأبو الخطاب في التمهيد وأبو اسحاق الشيرازي في اللمع وشرحها فكلامهم يخرج من مشكاة واحدة وهي تخطئة من خصص الدليل بما يوجب العلم. واحتجوا لذلك بأن العرب لاتفرق في التسمية بين ما يؤدى إلى العلم أو الظن. فلم يكن لهذا الفرق وجه، ولأن هذا إسم لغوي فينبغي الإلتزام فيه بعرف اللغة واستدل أبو اسحاق أيضاً بأنا متعبدون شرعاً =

وليس من موجب اللغة، لأن أهلها لايفرقون بين الأمارة والدلالة والسِّمة والعلامة.

ومرادنا بقولنا في هذا الضرب الذي يقع عند النظر فيه غالب الظن أنه طريق للظن أو موصلٌ أو مؤدي إليه أنه مما يقع الظن عنده مبتدءاً، لا أنه طريق إليه كالنظر في الدليل القاطع الذي هو طريق إلى العلم بمدلوله، وإنما نتجوز بقولنا « يوصل ويؤدي وأنه طريق للظن » (٦). وهذا الضرب الذي يؤدي النظر فيه إلى الظن على ضربين :

فمنه . مالا أصل له معين، نحو النظر والاجتهاد في جزاء الصيد وقيمة المثل وأرش الجنايات وقيم المتلفات ونفقات الزوجات والاجتهاد في عدالة الأئمة والقضاة والشهود، وأمثال ذلك مما لا أصل له معين يرد إليه ويقاس عليه، كقياس النبيذ على الخمر، والأرز في تحريم التفاضل على البُر بعلة جامعةٍ بينهما ومحققوا النافين للقياس مقرون بصحة هذه الأمارات ووجوب الحكم بما يؤدي النظر والاجتهاد فيها إليه (٧).

= بما يوجب العلم وبما يوجب الظن فلا فرق.

وخلاصة القول أن جمهور الفقهاء والأصوليين ذهبوا لإطلاق إسم الدليل على مايفيد العلم والظن، وكتب الأصول تشهد بهذا. وإنما فرق بين الدليل والأمارة معظم المتكلمين.

(٦) سبق أن بيَّن المصنف أن الدليل لايوجب العلم الحاصل بعده وجوب العلة لمعلولها عند الكلام على الدليل – وذلك أن معظم المسلمين عدا المعتزلة يقولون أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله سبحانه. ولكن اختلفوا بعد ذلك في حصوله فذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الله تعالى يجري العادة بأن يحدث العلم عقيب النظر بلا وجوب منه تعالى ولا عليه. وذهب فخر الدين الرازي إلى وجوب حصول العلم عقيب النظر في الدليل أما المعتزلة فخالفوا الجمهور بقولهم إن العلم يحصل بالتوليد من غير صنع الله تعالى. وأما الحكماء فقالوا يحصل العلم بالإعداد أي أن النظر يُعد الذهن لقبول العلم فتفيض النتيجة، وعلى قولهم هذا يكون النظر في الدليل علة لحصول العلم.

(٧) ماذكره المصنف بأنه لا أصل له معيَّن يُرَد إليه هو الذي سماه الغزالي في المستصفى ص ٣٩٥ وابن قدامة في الروضة ص ٢٧٧ وغيرهما بتحقيق المناط. وهو إدراج الفروع تحت القاعدة، وفعلاً إن منكرو القياس يستدلون بهذا ويقرونه. ولكن لا أحد يسميه قياساً. لعدم تحقق ماهية القياس فيه وهي الإلحاق. بل جميع فروع القاعدة تدخل تحتها في آن واحد، لايعتبر أحدها فرعاً والآخر أصلاً، كدخول الكلمات في القاعدة الصرفية فاشتقاق اسم الفاعل من الثلاثي على وزن فاعل قاعدة يدخل تحتها فُتح وقال وضرب وأكل دفعة واحدة بدون جعل أحدها أصلاً والأخرى فرعاً، وذكر الغزالي أنه لايعرف خلافاً بين الأمة في جوازه.

فصــل

فالكل من أهل العلم قد اتفقوا على أن هذه الأمارات عقلية من حيث كان الرجوع فيها إلى العادات المعقولة وإلى القيم المعروفة وإلى مماثلة الصور وقدر الحاجات في الأقوات، وما يعرف به من الأحوال عدالة الأئمة والقضاة والولاة والشهود ظاهراً. فكل هذا عقلي والحكم المعلق عليه شرعي من إيجاب النفقة وقيمة الأرش وجزاء الصيد والحكم بالشهادة وما جرى مجرى ذلك (٨).

فصــل

والضرب الآخر . نظر فيما له أصل معين فمنه ما / يوصف أنه قياس، ص٢٤ وهو الإستدلال على ثبوت الحكم في الفرع بعلة الأصل بعد ثبوته وقيام الدليل على تعليله، إما بنصٍ على علته يوجب العلم بها، أو استثارة لها تقتضي غلبة الظن لكونها علة ثم وجوب الحكم بأنها علة الأصل بعد غلبة الظن لذلك. (٩)

والقياس عندنا في الحقيقة هو نفس « حمل الفرع على حكم الأصل بالوجه الجامع بينهما » (١٠). فالقياس نتيجة الإستدلال على العلة والعلم

---

(٨) يوهم كلام المصنف أن إثبات الأحكام الشرعية بهذا الطريق إنه من باب إثباتها بالعقل. بل هذا الطريق مما اجتمع فيه السمع والعقل. فجزاء الصيد مثلاً ثبت بالشرع بقوله تعالى : ﴿ فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾ ويستعمل المجتهد عقله في معرفة المثل للحمار الوحشي ، فيرى بعقله واجتهاده أن مثله البقرة. فيقول : يجب في جزاء الصيد المثل من النعم. ومثل الحمار الوحشي هو البقرة فينتج أنه يجب عليه بقرة.

(٩) ويكون ذلك بطرق إثبات العلة من كونها وصفاً مناسباً أو بالسبر والتقسيم أوالدوران أو غير ذلك من مسالك العلة الإستنباطية.

(١٠) المصنف - رحمه الله - يرى أن القياس فعل المجتهد وتابعه على ذلك كثير من الأصوليين منهم. حجة الإسلام الغزالي وسيف الدين الآمدي وغيرهما. ولذا عبَّر عن القياس أنه « حمل » وعبَّر أخرون ممن تابعوه بلفظة : إثبات أو تعدية أو إلحاق ». وذهب بعض الأصوليين إلى أن القياس فعل الله - سبحانه - وإنما المجتهد كشف عنه وأبانه، وهو مسلك كثير من الحنفية كالسمرقندي في الميزان ولذا عرفه بأنه « إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخــر وذهب قوم =

بها، وسنذكر في باب أحكام العلل تفصيل طرق الأدلة والأمارات على صحة العلة من التقسيم والمقابلة والطرد والجـريان عند من رأى ذلك دليلاً، إلى غير ذلك.

ومن ذلك - أيضاً - الإستدلال بأصل معين من لغة أو حكم ثابت في الشرع دال على المراد، نحو قوله تعالى : ﴿ إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ﴾ (١١) وقوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ (١٢) وأنه زمن الحيض أو الطهر، وهل العفو إلى الزوج أو الولي، وذلك من باب الإجتهاد الذي يسوغ فيه الخلاف، وليس من باب حمل الفرع على الأصل بالعلة (١٣).

فصل

فأما من زعم أن الإستدلال على الحكم وموضع الحكم ليس بقياس(١٤)، وأنه استدلال، فإنه لكونه استدلالاً جاز إثبات الحدود والكفارات به، ولايجوز إثباتها بقياس، فإنه باطل إذا سئلوا عن تفسيره، لأنهم إنما يذكرون فيه قياساً محضاً ظاهراً، لأنهم قد قالوا : هو نحو الإستدلال على وجوب الكفارة على الأكل عامداً في نهار رمضان لابجنس الأكل، لكن

= للجمع بين المذهبين واعتبروا أن الخلاف لفظي ومنهم ابن السبكي في جمع الجوامع فقال : « هو حمل معلوم على معلوم لمساواته .. » وقريب منه حد البيضاوي في المنهاج.
انظر ميزان الأصول ص ٥٥٤ والمنهاج مع الإبهاج ٣/٣ والمستصفى ٣٩٤.

(١١) سورة البقرة آية : ٢٣٧.

(١٢) سورة البقرة آية : ٢٢٨.

(١٣) ألف جمع من العلماء في أسباب اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية. ومما يسوغ فيه الخلاف ماذكره المصنف من تردد الذي بيده عقدة النكاح هل هو الزوج أو ولي المرأة. وتردد القرء بين الحيض والطهر. فيكون الإجتهاد في حمل المجمل على أحد احتماليه بقرينة أو دليل. وهو كما ذكر ليس من باب القياس لعدم تحقق ماهية القياس وهي الإلحاق.

(١٤) هذا الفصل عقده المصنف - رحمه الله - للرد على الحنفية في تسميتهم بعض أنواع القياس استدلالاً حتى لاتنخرم قاعدتهم التي يقولون بها وهي عدم جريان القياس في الكفارات والحدود ومواضع أخرى. ولم يوافق القاضي أبو يوسف الحنفية فيما ذهبوا إليه على ما في التمهيد لأبي الخطاب ٤٥٣/٢ والمعتمد ٧٩٥/٢.

لإختصاصه بأنه مفسد لصوم عين رمضان على وجه يستحق به مأثم مخصوص مع انتفاء الشبهة عنه في خروج اليوم أو كون الصوم وقت الوطء مستحقاً، فأشبه الأكل عامداً الوطء لمشاركته له في هتك حرمة اليوم. وانتفاء الشبهة وحصول مأثم عظيم. وهذا نفس القياس وردٌ للأكل على الوطء بمعان جامعة بينهما (١٥) ، وبمثابة رد الأرز/ على البر والنبيذ على الخمر بالمعنى، لأن التحريم فيهما لم يجب للجنس، وإنما وجب لمعنى يشتركان فيه، وقد بيَّنا من قبل أن القياس « إنما هو حمل الفرع على الأصل بوجه ما ». وقد حملوا الأكل عامداً على الوطء في إيجاب الكفارة بوجه، فوجب أن يكون ذلك قياساً، وسنبين فيما بعد أن المطلوب بطرق الإجتهاد الظن لثبوت الحكم وغالب الظن.

ص٢٥

فإذا جاز إثبات الحدود والكفارات بمثل هذا الإستدلال، وهو موجب لغالب الظن دون العلم لجواز الخلاف والاجتهاد فيه صح أيضاً. وجاز إثباتها بطريق القياس على العلة، لأنه أقوى وأثبت من هذه الطريقة، ولا وجه

---

(١٥) ذهب أكثر الفقهاء إلى جواز إثبات الحدود والكفارات إذا أمكن تعليل الأصل بالقياس، وخالف في ذلك معظم الحنفية عدا أبو يوسف. ومع هذا فقد ذكر الشافعي - رحمه الله - على مافي مختصر المزني بهامش الأم ٥/٢٥٩ أنهم تناقضوا في هذا الأصل فقاسوا حيث لايقيس الجمهور. ونقل إمام الحرمين - رحمه الله - في البرهان ٢/٨٩٥ طائفة من مناقضاتهم التي جمعها الشافعي - رحمه الله - كما ذكرها ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٠ والرازي في المحصول ٢/٢/٤٧٢ - ٤٧٧ . ومنها ما مثل به المصنف هنا، وهو حكمهم بوجوب الكفارة على من أفطر متعمداً في نهار رمضان. ولكن عند مفاتحتهم بذلك قالوا إنما قلنا بذلك بالاستدلال وليس بالقياس، لأن القياس لايفيد إلا الظن، ولا تثبت الحدود والكفارات بالظن. وقالوا إن المجامع في نهار رمضان إنما لزمته الكفارة لإفساد صوم رمضان، وهذا موجود في الأكل فهو من باب تحقيق المناط. فالأكل فرد من أفراد مايفسد الصوم فيأخذ حكمه. وهذا ليس من القياس. وبعضهم جعله من مفهوم الموافقة الأولى حيث قال إذا وجبت الكفارة في الجماع فوجوبها في الأكل عمداً من باب أولى. والجمهور يمنعون كونه من مفهوم الموافقة الأولى ولايسلمون أن الأكل أكثر إثماً من الجماع كما أنهم قالوا إذا لم يكن إثبات الكفارة في الأكل قياساً فما هو القياس إذاً ؟. وينظر في ذلك التمهيد لأبى الخطاب ٢/٤٥٣ والتبصرة للشيرازي ص ٤٤٠ وفواتح الرحموت ٢/٣١٧ وشرح اللمع ٢/٧٩٣.

أما الغزالي في المستصفى فله ميل لكلام الحنفية ، انظر المستصفى ص ٤٦٢.

لفصلهم في ذلك بين استدلال وقياس يوجبان غالب الظن دون العلم [١٦]، فبطل ماقالوه.

وأما قولهم : إنما نُعمل القياس في موضع الحد والكفارة ولانعمله في إثباتهما فإنه قول باطل، لأن موضعهما إذا لم يكن معلوما بطريق يوجب العلم به، وصح أن يجعل بالقياس موضعاً لهما جاز - أيضاً - أن يثبتا بقياس لايوجب العلم، [١٧] ونحن نستقصي الكلام في هذا الفصل في فصول القول في القياس وأحكام العلل إن شاء الله.

فصل

وجميع أحكام الأمارات والعلل الشرعية شرعية ثابتة بالسمع دون قضية العقل، لأن العقل لايوجب حكماً من أحكام العبادات والعقود [١٨] على ما ندل عليه من بعد إن شاء الله.

---

(١٦) الإستدلال كما فسروه بأنه تحقيق المناط أي إدخال فروع القاعدة تحتها على قول، أو كونه متناولاً لما يراد إثبات الحكم له من باب مفهوم الموافقة الأولى. فهو لايفيد غلبة الظن فقط بل يفيد العلم. وإنما فرّ الحنفية من القول بالقياس لعدم جواز إثبات الحدود بالظنون.

(١٧) التفريق بين موضع الحد والكفارة وبين إثباتهما بحيث يجوز في الأول القياس ولايجوز في الثاني تفريق لا دليل عليه. فما يثبت به الأول يثبت به الثاني.

(١٨) قصد المصنف مما ذكره إبطال مذهب المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن العقل يمكن أن يتوصل به إلى إثبات واجبات. ولذا قالوا يجب شكر المنعم عقلاً ويجب النظر عقلاً. والجمهور ذهبوا إلى أن جملة الأحكام التكليفية متلقاه من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية فالجمهور يقولون بأن وجوب شكر المنعم واجب سمعاً، وكذلك النظر واجب سمعاً، لإجماع الأمة على وجوب معرفة الله جل شأنه - ودل العقل على أنه لايمكن الوصول للمعارف إلا بالنظر. وما يتوصل للواجب به فهو واجب وبالتالي يكون النظر واجباً. وينظر في ذلك الإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٩.

بـــاب

ذكر تفصيل مايعلم بالعقل دون السمع، وما لايعلم إلا بالسمع دون العقل، ومايصح أن يعلم بهما جميعاً

اعلموا - رحمكم الله - أن جميع أحكام الدين المعلومة لاتنفك من ثلاثة أضرب :

فضرب منها ، لايصح أن يعلم إلا بالعقل دون السمع.

وضرب آخر ، لايصح أن يعلم عقلاً، بل لايصح العلم به إلا من جهة السمع.

والضرب الثالث منها ، يصح أن يعلم عقلاً وسمعاً.

فأما ما لايصح أن يعلم إلا بالعقل دون السمع فنحو حدوث العالم وإثبات محدثه ووحدانيته، وما هو عليه من صفاته ونبوة رسله، وكل مايتصل بهذه الجملة مما لايتم العلم بالتوحيد والنبوة إلا به / والدليل على ذلك أن السمع إنما هو كلام الله وقول من يُعْلم أنه رسولٌ له وإجماع مَن خُبِّرَ أنه لايخطىء في قوله، ولن يصح أن يُعرف أن القول قول لله، ولمن هو رسولٌ له، وصدق من خبَّر الرسول ﷺ عن صوابه وصدقه إلا بعد معرفة الله تعالى، لأن العلم بأن القول قولٌ له والرسول رسول له فرع للعلم به سبحانه، لأنه عَلِم بكلامه وإرساله وصفة من صفاته، ومحال أن يعرف هذه الصفة لله من لايعرف الله، كما أنه محال أن يعرف أن الكلام والرسول كلام ورسول لزيد من لايعرف زيداً، فوجب أن يكون العلم بالله وبنبوة رسله معلوماً عقلاً قبل العلم بصحة السمع (١).

ص٢٦

---

(١) تابع المصنف على ماذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٤)، ولكنه خالفه في البرهان: ١٣٦/١ ، ١٤٧ حيث مثل إلى ما لا يدرك إلا بالعقل بحقائق الأشيــاء، كإدراك استحـــالة =

ولايجوز أن يقول قائل ، إني أعرف الله تعالى ونبوة رسله بسمع غير

= المستحيلات، وجواز الجائزات، وجعل الأمثلة التى ذكرها الباقلاني هنا مما يدرك بالعقل والسمع والمعجزات، والذي ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان هو الصواب الذي تشهد له أدلة الشرع. فذكر في البرهان ١٤٩/١ أن المعجزة تفيد العلم بصدق المرسل ضرورة من غير احتياج إلى نظر. ونظراً لأهمية المسألة لابدَّ من بيان وجه الحق فيها بشيء من التفصيل فأقول :

يعتبر إثبات وجود الخالق ووحدانيته أصل الأصول في الدين، وهو فطري في النفس البشرية السليمة، فكل مافي هذا الوجود شاهد بذلك. فهذا قس بن ساعدة الإيادي يقول : البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، فليل داج، ونهار ساج، وسماء ذات أبراج، أفلا تدل على الصانع الخبير». ويقول شيخ الإسلام في الفتاوى ٧٣/٦ « الإقرار بالله وكماله يكون فطرياً في حق من سلمت فطرته » ثم قال : «وقد يحتاج إلى الأدلة عليه سبحانه كثير من الناس عند تغير الفطرة».

ذكر القرآن بعض الأدلة لمن فسدت فطرته أو ليزداد بها المؤمن معرفةً بالله وبكمال قدرته سبحانه، واختلف المتكلمون والفلاسفة وأهل الأثر في طرق إثبات وجود الله سبحانه. وقد سلك أهل الأثر في ذلك طرقين هما :

١- النظر في ملكوت الله جل شأنه، فكل ما في هذا الكون دليل صارخ على وجود الله جل شأنه سواء كان في خلق الإنسان ذاته من سمع وبصر ولسان وعروق وروح وعقل مفكر . قال تعالى : ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ . وكذلك هذا الكون البديع بما فيه من سماء ونجوم وأجرام وأفلاك، والأرض وما فيها من كائنات، ومايخرج منها من خيرات وكنوز. وقد كرر الله جل شأنه دعوة عبَاده، ولفت انتباههم لما في هذا الوجود من آيات دالة عليه سبحانه كقوله تعالى : ﴿ إن في خَلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لايات لقوم يعقلون ﴾ . وهذا الطريق هو منهج السلف. يقول شيخ الإسلام - رحمه الله - في كتابه النبوات ص ٤٨ « الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان فى غاية الحسن والإستقامة وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دل القرآن عليها وهدى الناس إليها ».

٢- طريق المعجزة : وهي أن الله تعالى إذا أرسل رسولاً أجرى على يديه معجزة، فإذ رأى المشاهدون المعجزة ثبتت النبوة والرسالة له، ثم يصدقونه بكل مايخبر به، ومنه وجود خالق واحد لاشريك له، خلقهم من عدم واستخلفهم في الأرض من أجل عبادته. فتكون المعجزة دليلاً على الإيمان بالله وحده وإثبات وجوده.

وهذا الطريق جاء به القرآن كما فى قصة موسى عليه السلام مع فرعون. قال تعالى : ﴿ فألقى موسى عصاه فإذا هي تلقف ما يأفكون، فألقي السحرة ساجدين. قالوا آمنا برب العالمين. رب موسى وهارون ﴾ .

ذكر شيخ الإسلام في فتاويه : ٣٧٧/١١ إن هذا الطريق ذهب إلى الإستدلال به على وجود الله أبو سليمان الخطابي في كتابه « الغنية عن الكلام وأهله » والقاضي أبو يعلى في كتابه « عيون المسائل » . وقال شيخ الإسلام : « إن هذا الطريق - وهو طريق المعجزة - أوضح دلالة من التفكر والنظر في مخلوقاته سبحانه من حيث إن المعجزة حادث غير معتاد ولا مألوف للناس، فتكون مكانتها أقوى في الدلالة ».

وهاجم طريق إثبات وجود الله بالمعجزة بعض الفلاسفة منهم ابن رشد في كتابه مناهج =

قول الله وقول رسوله، لأن صدق أولئك المخبرين لايعلم ضرورة، لأنهم غير مضطرين إلى مايخبرون عنه من ذلك. ولن يضطر الله إلى صدق المخبرين في أخبارهم دون أن يكونوا إلى العلم بما أخبروا عنه مضطرين، لما نبينه من بعد في باب القول في أقسام الأخبار.

ولايجوز - أيضاً - أن يكون صدقهم في الإخبار عن التوحيد والنبوة معلوماً بدليل العقل، لأن ذلك يوجب أن يكون ذلك الدليل هو الدليل الذي به يعلم ثبوت التوحيد والنبوة دون خبر المخبر عنهما، وإنما يكون خبره عنهما تنبيهاً عليهما، وهي الدلالة دون قوله، فثبت أن العلم بهذه الجملة وما لايتم ويحصل إلا به مدرك بقضية العقل من حيث لامجال للسمع فيه، على أن المخبر عن ذلك لايخلو أن يكون عالماً بصحة ما أخبر عنه بنظرٍ أو بخبر، فإن كان يعلمه بالنظر صح ماقلناه، وإن كان عالماً بذلك بخبرِ مخبرٍ آخر، ثم

= الأدلة : ص١٣٥. وزعم أنه يقتصر في معرفة الباري على الأدلة العقلية ، ومنها الطريق الأول، وهو معرفة الخالق من النظر في مخلوقاته.

طريقة المتكلمين:

وهي حدوث العالم : فقالوا : العالم حادث فلابد له من محدث يخرجه من العدم إلى الوجود، والمحدِث لابدُّ أن يكون قديماً، وهو الله جلَّ شأنه وسلك هذا الطريق جمهور المتكلمين منهم الباقلاني.

ونقد هذا الطريق شيخ الإسلام - رحمه الله - في كتابه درء تعارض العقل والنقل : ٣٩/١ وبيَّن بعض ما يلزم على القول بها. ونقدها أيضاً ابن رشد فى كتابه مناهج الأدلة ص١٣٦ وبين صعوبة هذا الطريق على الخاصة من العلماء فضلاً عن عامة الناس، مما يتنافى ويسر الإسلام وسهولته. علماً بأن بعض المتكلمين لايصححون إيمان العامي إلا عن دليل، وبهذا يسدون عليه باب الإيمان. وهذا كافٍ في الدلالة على فساد القول بالاقتصار على هذاالطريق في معرفة الله جل شانه.

أما كونها طريقاً لخاصة الناس من أهل النظر فهو أمر يهون فيه الخطب. ولكن إذا علم الناظر أن أصل هذه الطريقة وضعها الفيلسوف اليوناني « ديمقريطس » ، وأنه يوجد في كتاب الله سبحانه ما يغني عنها كان الأجدر بكل عاقل يريد السلامة لدينه أن يتركها.

طريقة الفلاسفة:

سلك هؤلاء في إثبات وجود الله تعالى طريق الوجوب والإمكان، فقسموا الموجودات إلى واجب وممكن، بدلاً من تقسيم المتكلمين لها إلى قديم وحادث، وذلك لأنهم لايقولون بحدوث العالم، والممكن يحتاج إلى مؤثر. فقالوا : إن كان هذا المؤثر واجب الوجود فهو الخالق، وإن كان غير واجب أحتاج إلى مؤثر آخر إلى أن ينتهي إلى واجب الوجود، وهو الخالق. وينظر طريقة المتكلمين والفلاسفة المواقف للإيجي : ص ٢٦٦ وغيره من كتب الكلام.

كذلك الثاني وجب إثبات آخبار ومخبرين لانهاية لهم وذلك محال.

فصل

وأما ما يعلم بالسمع من حيث لامسرح للعقل فيه، فنحو العلم بكون فعل المكلف حسناً وقبيحاً وحلالاً وحراماً وطاعة وعصياناً وقربة وواجباً وندباً. وعقداً ماضياً نافذاً وتمليكاً صحيحاً وكونه/ أداء وقضاء ومجزئاً ص٧ وغير مجزيء، وتحريم كل محرم من فعله على مراتبه (٢)، ونستدل على ذلك من بعد إن شاء الله تعالى.

فصل

وأما مايصح أن يعلم بالعقل تارة وبالسمع أخرى، فهو كل حكم وقضية عقل لايُخِلُ الجهل بها بالعلم بالتوحيد والنبوة، نحو العلم بجواز رؤية الله تعالى بالأبصار وجواز الغفران للمذنبين (٣)، والعلم بصحة التعبد بالعمل بخبر الواحد والقياس في الأحكام، وأمثال ذلك مما إذا جهله المكلف صح مع جهله به أن يعرف الله تعالى ونبوة رسله صلى الله عليهم وسلم.

وهذه جملة كافية في هذا الباب وبالله التوفيق.

---

(٢) الإيجي في المواقف ص ٣٩. يرى أنه لايوجد دليل سمعي بجميع مقدماته. إذ لابدَّ أن يُبنى القول بحجيته على شيء من المقدمات العقلية. فخبر الله وخبر رسوله تعتمد على صدق المخبر والحكم بصدقهما لايثبت إلا بعد إثبات الألوهية لله والرسالة لرسوله. وهما عنده لا تثبتان إلا بالعقل.

(٣) رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة أمر غيبي فلا يثبت في العقل. وكذلك جواز مغفرة ذنوب المكلفين التي دون الشرك، لامجال للعقل في إثباته. إنما حدود العقل في عدم إحالتها فقط، فهي ليست مستحيلة عقلاً. وبالتالي فإن الضابط الذي وضعه الباقلاني لما يعرف بالعقل تارة وبالسمع أخرى من الأحكام ليس وجيهاً. كما أن ظاهر كلامه أنه ينفرد العقل بإثبات ماذكر، لقوله بالعقل تارة وبالسمع أخرى. وهذا مخالف للصواب. والحق أن العقل يكون عاضداً ومؤيداً للسمع، والله أعلم.

بــــــاب
القول في حقيقة الفعل ، وحده وأقسام أفعال الخلــق المكــلف منهــم ومن ليــس بمكلف

والذى يجب تقديمه في هذا الباب أن يعلموا أن وصف الفعل بأنه فعل ينصرف إلى معنيين. أحدهما حقيقة ، والآخر مجاز.

والحقيقة منه : « هو الحادث من محدثه المخترع لذاته ذاتاً وعيناً ». وكونه كذلك لايتعلق إلا بالله تعالى المخترع لسائر الحوادث والأعيان. ومعنى أنه فعلٌ أنه الحادث الموجود الذات بقدرة فاعله، لأنه لايكون فعلاً قبل وجوده، ولافي حال بقائه، وإنما يكون فعلاً في حال حدوثه بقدرة مبدعهِ تعالى (١).

---

(١) اختلف المتكلمون في بيان حقيقة القدرة. فقال الإيجي في المواقف ص ١٥٠ « هي صفة تؤثر وفق الإرادة »، وهذا الحد لايدخل قدرة المكلف التي أثبتها له جمهور الأشاعرة. لأنهم قالوا : إنها غير مؤثرة ولكنه حدٌ جامع على رأي من يرى أن قدرة العبد مؤثرة.

وأبو الحسن الأشعري وجمهور أصحابه يرون أن القدرة لاتوجد قبل الفعل ولاتبقي بعده، بل تكون مع الفعل. وهي مستلزمة له. لأن القدرة عرض فلا تبقى في زمانين فيمتنع وجودها قبل الفعل.

وذهب المعتزلة إلى أن القدرة تتعلق بالفعل المقدور عليه في حال عدم الفعل، ولذا قالوا : يجب تقديم الإستطاعة على المقدور عليه، ويجوز عندهم مفارقة ذات القدرة حدوث الفعل المقدور عليه، ولاتكون متعلقة به، وبعضهم جوّز بقاءها حال الفعل. والذي دفعهم لقولهم هذا هو أصلهم في أن فاعل الطاعة وتاركها كلاهما في الإقدار والإعانة سواء. وقالوا : إن ما منحه الله لعباده المؤمنين مثل الذي منحه لعباده الكافرين. فعلي بن أبي طالب وأبو جهل مستويان في نعمة الله الدينية، حيث أرسل الرسول ﷺ لكل منهما، وأقدرهما على الفعل، ولكن أحدهما فعل الإيمان بنفسه والآخر فعل الكفر بنفسه.

وأما معتقد أهل السنة وسلف الأمة على مافي شرح العقيدة الطحاوية : ٢/٦٣٣-٦٥١ فقد قسموا القدرة إلى قسمين :

الأولى : قدرة يكون بها الفعل، فهذه لابد أن تكون موجودة مع الفعل، فلا يوجد الفعل بقدرة معدومة.

الثانية : قدرة هي مناط الأمر والنهي، فلا يكلف من ليست هذه القدرة موجودة معه، وهي من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلة. وهي المذكورة في قوله تعـــالى : ﴿ فاتقوا الله ما =

وقد يوصف تصرف العبد بأنه فعل له مجازاً واتساعاً على معنى أنه كسب له، وتفسير القول أنه كسب له إنه ما وقع مقدوراً له بقدرةٍ محدثَةٍ، وليست قدرةً على إحداثه وإنشائه. وقد بيَّنا هذه الجملة في كسب المخلوق في أصول الديانات بما يغنى متأمله، وكون التصرف كسباً هو الداخل تحت التكليف دون كونه موجوداً حادثاً الذي ليس بداخل تحت قدرة العبد (٢).

= استطعتم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾

وهي حاصلة للمطيع والعاصي، وقد تكون هذه قبل الفعل، وتبقى هذه القدرة إلى حين الفعل عند من يقول ببقاء الأعراض زمانين، أو بتجدد أمثالها عند من يقول : إن الأعراض لاتبقى زمانين، وهذه القدرة تصلح للضدين الفعل والترك.

وينظر في ذلك - أيضاً - الإرشاد لإمام الحرمين ص ١٩٦ والمواقف للإيجي ص ١٥١.

(٢) جعل القاضي الباقلاني مسألة خلق أفعال العباد أصلاً لمباحث التكليف بناها عليها. ولذا كان لزاماً بيان أقوال الطوائف فيها باختصار شديد مع بيان الحق فيها، لما لهذه المسألة من أهمية في العقيدة. مع أنها قد أفردت بمصنفات على رأسها ما ألفه شيخ المحدثين محمد بن اسماعيل البخاري رحمه الله. ولذا فإننى أقول انقسمت الطوائف في هذه المسألة إلى طرفين ووسط . ولكن الوسط أيضاً انقسم إلى أقوال كثيرة متقاربة.

الطرف الأول : هم الجبرية : اتباع جهم بن صفوان السمرقندي. وهؤلاء زعموا أنه ليس للعبد فعل ولاقدرة أصلاً، وأنه كالريشة في مهب الريح وحركاته كحركات الجمادات، لا قدرة له عليها ولاقصد ولا اختيار، فنفوا أن يكون للعبد قدرة. وهؤلاء وإن أحسنوا، لأنهم قالوا : إن الله خالق كل شيء وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. لكنهم كانوا أشد سوءاً من المعتزلة حيث أنهم سووا بين المؤمن والكافر والبر والفاجر والمطيع والعاصي. ومنهم من أحتج بقدر الله على معاصيهم. بل بعضهم اعتذر لإبليس عن ذنوبه بالقدر. وقد شابهوا في ذلك المشركين الذي قالوا : ﴿ لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ﴾ . وهؤلاء أولوا جميع النصوص الشرعية التي تضيف الفعل للعبد على أنها مضافة مجازاً من باب إضافة الشيء إلى محله. ومعظم من انتمى لهذه الفئة من المتصوفة وقليلي المعرفة. وبدعتهم لم تظهر في القرن الأول.

الطرف الثاني : القدرية : نفاة القدر . وهؤلاء ظهر أمرهم في عهد أواخر الصحابة وقد أنكر عليهم عبد الله بن عمر بن الخطاب مقالتهم التي ظهرت على يد معبد الجهني وتابعه عليها غيلان الدمشقي الذي قتله هشام بن عبد الملك سنة ١٠٦ هـ حين استفحل أمره. ثم احتضن هذه المقالة المعتزلة فأنكروا القدر وأسندوا أفعال العباد إلى قدرهم. ولذا سماهم أهل السنة بالقدرية، ولا يكاد يذكرهم الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي إلا بهذا الإسم. مع أنهم لايقرون بهذا الإسم، بل يطلقونه على أهل السنة ويقولون إنكم أحق به لأنكم تثبتون القدر. وسبب فرارهم من هذا الإسم ماورد من أحاديث في ذم القدرية منها ما أخرجه أبو داود والحاكم وصححه والترمذي وحسنه عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما : « القدرية مجوس هذه الأمة » قال ابن حجر رجاله رجال الصحيحين وصححه الحافظ ابن القطان الفاسي، وأعله المنذري بالإنقاطع. وللحديث طرق أخرى بألفاظ متقاربة. =

فأما القدريَّة فإنها تحد الفعل بأنه « الموجود المتعلق بمن كان قادراً عليه ». يعنون بذلك أنه كان مقدوراً لفاعله قبل حال وجوده/ وأن الله تعالى ص٢٨

= وغلاة القدرية تنكر سبق علم الله سبحانه بالأشياء قبل وجودها. وزعموا أن الله لم يقدِّر الأمور أزلاً ولم يتقدم علمه بها، ولم يتقدم علمه بالمطيع والعاصي والمؤمن والكافر من عباده حتى تقع منهم الطاعة والمعصية، فعرف عندها من يدخل النار ومن يدخل الجنة منهم وهؤلاء مخالفون للنصوص الصحيحة الصريحة ومنها قوله تعالى: ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾ وقوله تعالى: ﴿ ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير ﴾ وقوله ﷺ: « إن الله خلق الخلق وعلم ما هم عاملون » وقد ذكر القرطبي وابن حجر وغيرهما أن هؤلاء بحمد الله - قد انقرضوا.

وأما المعتزلة فقد قسموا أفعال العباد إلى مباشرة ومتولدة. فأما المتولدة فأضافوا منها للعبد ما تولد. وقد سبق أن بينا مذهبهم فيها من خلال التعليقات على مباحث العلم.

أما الأفعال المباشرة: فقد نفوا أن يكون الله خالقاً لها تنزيها لله لأن في أفعال العباد ما هو قبيح. وذكر إمام الحرمين في الإرشاد ص ١٧٣ أن المتقدمين منهم كانوا لايسمون العبد خالقاً لقرب عهدهم من إجماع السلف على أنه لاخالق إلا الله. ثم تجرأ المتأخرون فبعضهم أطلق على العبد أنه خالق على الحقيقة. ونفوا أن يكون الله خالقاً لأفعال عباده حقيقة وعبارات المعتزلة في المسألة متفاوتة. ويبين مذهبهم قول عبد الجبار بن أحمد: « اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأن الله - عز وجل - أقدرهم على ذلك. ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال: إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه. وأحالوا - أي المعتزلة - حدوث فعل من فاعلين ».

فالمعتزلة ترى أن العبد محدث لأفعاله واقعة منه على جهة الإستقلال. ووصفهم شيخ الإسلام - رحمه الله - بأنهم مبتدعون ضالون، وقد فرطوا حيث نفوا كون الله خالقاً لأفعال عباده، فأثبتوا خالقاً غير الله مستقلاً بالخلق. وقد تطرف بعضهم، فنفى أن يكون الله - جل جلاله - قادراً على فعل مثل فعل العبد، وبهذا يلزمهم أنه يحدث في ملك الله سبحانه مالايريد. والدافع لهم لما قالوه أنهم يرون أن كون أفعال العباد مخلوقة لله مع محاسبتهم عليها يتنافى مع العدل. وكذلك ظنوا أنه يلزم تعلق القديم بالحادث. كما أنهم أرادوا تنزيه الله عن خلق ماهو من المعاصي من أفعال بني آدم، فوقعوا فيما هو أعظم من جعل خالقين مع الله سبحانه. ولهذا وصفهم الرسول ﷺ بأنهم مجوس هذه الأمة لمشابهتهم لهم في هذا الجانب، حيث جعلوا إلهين إله النور وإله الظلمة.

أما الوسط فهم فرقتان: السلفية والأشاعرة: وقد اتفقت الفرقتان على أن الطاعات والمعاصي والكفر والإيمان واقع بقضاءالله وقدره، لاخالق سواه فجميع أفعال العباد مخلوقة له حسنها وقبيحها والعبد غير مجبور على أفعاله بل هو قادر عليها.

فأما مذهب السلف فيوضحه قول شيخ الإسلام في العقيدة الواسطية ص ٢٤ حيث قال: « والعباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم ...، وللعباد قدرة على أعمالهم، ولهم إرادة والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم » وقريبٌ من هذا ذكر في فتاويه ٤٥٩/٨ ومواضع أخرى. وقد عبر الطحاوي عن ذلك. بأن أفعال العباد خلق من الله وكسب من العباد بمنزلة الأسباب من المسببات. فللعباد قدرة ومشيئة وإرادة لكنها داخلة تحت قدرة الله ومشيئته وإرادته. قال تعالى: ﴿ وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين ﴾. فالمضاف إلى الله خلق أفعال العباد، والمضاف =

وغيره من الفاعلين لايقدر على الفعل في حال حدوثه من حيث امتنع كون

= للعبد كسبها، وهو الذي عليه المدح والذم.

أما الأشاعرة فقد اضطربت النقول عنهم لاختلاف ماذكروه في كتبهم. ولكون حقيقة مذهب أبي الحسن الأشعري يصعب فهمه. حتى نقل ابن القيم في شفاءالعليل أن العقلاء قالوا : « ثلاثة أشياء لاحقيقة لها : طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعرى ». وذلك لأنه أثبت قدرة لا تأثير لها.

وقد ذكر إمام الحرمين في الإرشاد أن الأشاعرة اختلفوا في وجه تعلق القدرة الحادثة بمقدورها. وقال : إن الوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها. وقال إن للعبد قدرة وكسباً. ثم ذكر أن جماعة من الأشاعرة قالت : إن القدرة الحادثة تؤثر في حال المقدور يتميز بها المكتسب عن الضروري وأبطله.

وقد أجهد السفاريني نفسه في لوامع الأنوار البهية بالإستدلال على أن محققي الأشاعرة بما فيهم شيخهم أبو الحسن لهم موافقة على حقيقة مذهب السلف. وأورد نقولاً عن إمام الحرمين من عقيدته النظامية، ومن ذلك « من استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله أو مستقر على تقليده مصمم على جهله. ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرةالعبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون».

ثم قال : « قدرة العبد مخلوقة لله تعالى بإتفاق القائلين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ، لكنه يضاف إلى الله تقديراً وخلقاً ».

ونقل السفاريني عن الإبانة - وهو آخر كتب أبي الحسن الأشعرى. أنه ينفي إستقلال قدرة العبد بإحداث الفعل، ولم ينف أصل التأثير. ونقل أن الغزالى في كتاب الشكر من إحياء علوم الدين قال : « فليست قدر العبد من نفسه ولنفسه، بل الله خالقه وخالق قدرته وأسبابه والممكن له من ذلك ».

والذي يبدو لي أن بعض الأشاعرة كالإيجي والآمدي وغيرهما اثبتوا للعبد كسباً بمعنى أنه قادر على فعله، وإن كانت قدرته لاتأثير لها. فلا يثبتون في المخلوقات قوى ولا طبائع، ويقولون إن الفعل يحدث عندها لابها. وهذا هو المشهور عن أبي الحسن الأشعرى. وهذا القول قريب جداً من قول الجبرية إلا أنهم اثبتوا للعبد قدرة لا تأثير لها. وأولئك لم يثبتوا للعبد قدرة . فقال الآمدى فى غاية المرام ص ٢٠٧ « ذهب أهل الحق - يعنى الأشاعرة - إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب وإلى الله تعالى بالخلق والإختراع، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلاً ». وقال الإيجي في المواقف ص ٣١٢ : « أفعال العباد الإختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ». وقد ظهر القول بالجبر على ما خطه الإيجي بقلمه في المواقف في ص ٣٢٤ في معرض مناقشة المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين حيث قال : « لنا وجهان : الأول : إن العبد مجبور في أفعاله » ومن حجج هؤلاء قوله تعالى : ﴿ فلم تقتلهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾ .

ونقل الإيجي عن الأستاذ أبي اسحاق أنه يقول : إن الفعل يحدث بمجموع القدرتين. ونقل عن الباقلاني أنه يقول : إن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بصفته، أى كونه طاعة ومعصية - ينظر كل ذلك في شرح العقيدة الطحاوية ٦٣٩/٢ وما بعدها، ولوامع الأنوار البهية للسفاريني ٢٩١/١ وما بعدها، والإرشاد لإمام الحرمين ص ١٧٣ وما بعدها، والمغني لعبد الجبار ٣/٨.

الموجود مقدوراً، وقد منعوا لذلك الأمر بالموجود والنهي عنه والإباحة له والتحريم، ونحن نبين فساد هذا القول من بعد في أحكام الأوامر.

فصل

في ذكر أقسام إكتساب الخلق

اعلموا أنها في الأصل على ضربين :

فضرب منها كسب لعاقل مكلف، والضرب الثاني كسب لغير عاقل.

فالعاقل منهم الملائكة والجن والبالغون من الإنس غير المنتقصين. والذي ليس بعاقلٍ منهم البهائم والأطفال والمنتقصون من البله والمجانين، وأفعال هؤلاء باتفاق غير داخلة تحت التكليف لخروجهم عن العقل والتمييز وصحة تلقي التعبد والعلم به وقصد ما يكلفونه بعينه، ولسنا نعني بزوال التكليف عنهم فيها إلاترك المطالبة لهم بالاجتناب لها أو الإقدام عليها، وحصول وعد ووعيد وثواب وعقاب ومدح وذم عليها، ولا نعني به سقوط أحكامٍ شرعية تجب فيها على ولي الطفل والمجنون، وصاحب البهيمة وقائدها من ضمان جناية، وغرم متلفٍ، وقيمة أرشٍ ووجوب زكاة في مال، غير أن لزوم ذلك لوليهما ليس بأمرٍ وخطاب لهما، وإنما هو تكليف لغيرهما (٣).

فصل

ولو حَصَلَ لبعض من لم يبلغ الحُلم عقل البالغين لصح تكليفه التوحيد مما دونه،وغير محالٍ في العقل حصول بعضهم كذلك، غير أنه معلوم بالسمع أنه لايحصل لأحدٍ منهم بدلالة وهي قوله ﷺ : « وعن الطفل حتى يبلغ »(٤).

(٣) هذه الأشياء التي استدركها المصنف من عدم التكليف بها إنما هي من خطاب الوضع بالنسبة لغير المكلفين لعدم قدرتهم على فهم خطاب التكليف لعدم كمال عقولهم أو لعدم فهمهم. وهي خطاب تكليف بالنسبة لأوليائهم، فيثابون ويعاقبون على فعلهم أو تركهم.

(٤) هذا جزء من حديث رواه أبو داود في السنن ٥٥٨/٤ كتاب الحدود برقم (٤٣٩٨) والنسائي في المجتبى من السنن ١٥٦/٦ باب من لايقع طلاقه من الأزواج، وابن ماجه في السنن ٦٥٨/١ =

ففي رفع القلم عنه دليل على عدم تمييزه لما يعرفه العقلاء، وسقوط فرائض الدين عنه من الصيام والجهاد وغير ذلك دليل على ما قلناه، وهذا مما سبق الإجماع عليه قبل خلاف من يُحكى ذلك عنهم من أهل العراق وغيرهم (٥).

فأما تعلقهم في ذلك بوجوب ضربهم على الصلاة لعشرٍ، ولزوم غُرم الجنايات في أموالهم، والزكوات على قول بعضهم (٦)، وإجزاء صلواتهم إذا

= برقم (٢٠٤١) كتاب الطلاق كلهم عن عائشة رضي الله عنها بلفظ « رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر » وصححه الغماري في تخريج أحاديث اللمع ص ٩٨. وأخرجه أبو داود في السنن ٥٦٠/٤ برقم (٤٤٠٣) مرفوعاً، والترمذي في سننه ٣٣٢/٤. كتاب الحدود برقم (١٤٢٣). مرفوعاً وموقوفاً، وقال العمل على هذا الحديث عند أهل العلم. وأخرجه الحاكم في المستدرك٣٨٩/٤ كتاب الحدود وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي وأخرجه أحمد في المسند ١٠٠/٦. وأخرجه البخاري موقوفاً على علي في كتاب الطلاق، باب الطلاق في إغلاق تحت رقم (٥٢٦٨) . وأخرجه ابن حبان برقم (١٤٩٦) وابن الجارود في المنتقى ص ٧٧ والدارمي (١٧١/٢) . وأبو نعيم في أخبار أصبهان ٣١٤/٢ وابن خزيمة في صحيحه برقم (١٠٠٣). وينظر تفصيل تخريجه إرواء الغليل للألباني ٤/٢-٧ ونصب الراية للزيلعي ١٦٤/٤.

(٥) لم أجد القول بتكليف الصبي المميز إلا رواية للإمام أحمد رحمه الله نص أصحابه على أنها مرجوحة. قال الطوفي في مختصر الروضة (١٨٦/١) . والأظهر من القولين عدم التكليف لأن المشرع علّق التكليف بالبلوغ لأنه مظنة وجود العقل ولم يعلق التكليف على العقل » ونسب ابن تيمية في المسودة (ص ٣١) تكليفه لقوم. ونقل عن الجمهور عدم التكليف. وقال ابن النجار في شرح الكوكب ٤٩٩/١ ولايكلف مراهق على الصحيح من المذهب. وعن الإمام أحمد رواية ثانية أن المراهق مكلف بالصلاة. ورواية ثالثة أن ابن عشر سنين مكلف بالصلاة، ورواية ورابعة أن المميز مكلف بالصوم. والروايات الثلاث الأخيرة يجمعها تكليف المميز وهو دون البلوغ. ونقل ابن السبكي في الإبهاج ١٥٩/١ عن البيهقي أن الأحكام إنما نيطت بابن خمس عشرة عام الخندق، وإنها كانت قبل ذلك معلقة بالتمييز. وقد ذكر الشوكاني في الإرشاد أن القائل بتكليف الصبي المميز لم يأت بشيء يصلح لإيراده دليلاً.

أما الحنفية فذهبوا إلى أنه يصح منه الأداء في التمييز، ولكن لايجب عليه التكليف إلا بفرضية الإيمان، ولو أداه كان فرضاً لا نفلاً لصحته من علي بن أبى طالب وعدم مطالبته به عند بلوغه. وقد رتبوا على عدم تكليفه مسائل عديدة ذكرها السرخسي في أصوله ٣٤١/٢، والخبازي في المغني ص ٣٧١ وتقرير التحبير ١٧٢/٢.

(٦) ذهب الأكثرون إلى وجوب الزكاة في مال الصبي ويخرجها عنه الولي. ونقل ابن قدامة في المغني ٦٢٢/٢ عن ابن مسعود والثوري والأوزاعي على أنهم قالوا تجب الزكاة ولاتخرج حتى يبلغ الصبي. ونقل عن الحسن البصري وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والنخعي لاتجب الزكاة في أموالهما. ونقل عن أبي حنيفة أنها تجب زكاة الزروع والثمار وصدقة الفطر ولايجب عليه زكاة في ماعدا ذلك والراجح ما ذهب إليه الجمهور.

وينظر تفصيل المسألة فتح القدير ١٥٦/٢، والمهذب ١٤٠/١، والأم ٢٣/٢ والمحلى ٢٠٥/٥.

فعلت بشروطها عند دخول وقت الصلاة وقبل بلوغهم وسقوط الفرض بها عنهم (٧)./ وأن ذلك دليل على أنهم مكلفون ومخاطبون، فإنه تعلق باطل. ص٢٩ فأما ضربهم عليها لعشر (٨)، فمن تكليف الأب والولي لينشئا الطفل عليها ويألف إيقاعها. وأما لزوم الغرم والزكاة فمما يلزم الولي دون الطفل.

وأما قول من زعم أن صلواته قبل بلوغه إذا فعلت في الوقت بشروطها أجزأت عن الصلاة الواجبة عليه عند البلوغ (٩) فإنه لا حجة فيه، لأنه لايمتنع أن يسقط عنه الفرض إذا بلغ بسبب فعل مثله قبل بلوغه وإن لم يكن مافعله واجباً، إذا دلَّ السمع على أنه قائم مقامه، كما يقول بعض الفقهاء إن الصلاة المفعولة في أول الوقت نفلٌ ليس بفرضٍ وإن سقط بها الفرض عند وجوبه وتضيقه (١٠)، فبطل ما قالوه، وثبت أن الطفل غير مكلف على وجه.

---

(٧) المقصود بهذا الفرع هو إذا بلغ الصبي قبيل دخول وقت العصر مثلاً وكان قد صلى الظهر قبل البلوغ فبعضهم قال بسقوط فرض الظهر عنه بما أداه قبل البلوغ، وبعضهم قال عليه الإعادة.

(٨) وذلك للحديث الذي أخرجه أبو داود برقم ٤٩٥، وابن أبي شيبة في المصنف (١/١٣٧) والدارقطني رقم (٨٥) والحاكم ١/١٩٧، البيهقي (٧/٩٤) وأحمد (٢/١٨٧) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص. ولفظ أبي داود : « مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وفرقوا بينهم في المضاجع ».

(٩) هذا القول قال به الشافعي رحمه الله نقله عنه الشيرازي في المهذب ووافقه عليه، ولكنهما استحسنا الإعادة بعد البلوغ، ونقل أن أبا العباس بن سريج قال بالإعادة في أحد قوليه. وذهب الحنفية والحنابلة على مافي الكافي لابن قدامة ١/٩٤ والمغني للخبازي ص ٣٧٢ - إلى القول بالإعادة. وحجتهم أن صلاته الأولى التي قبل البلوغ وقعت نفلاً فلا تجزئة عن الفرض. وينظر المهذب للشيرازي ١/٥٨ والمغني لابن قدامه ١/٣٩٩.

(١٠) عن الحنفية في صفة فعل ماوقته موسع في أول الوقت روايات - وما أشار إليه المصنف هي إحدى الروايات عنهم، ويوجد رواية أخرى منسوبة للكرخي منهم وهي : أن الفعل موقوف، فإن ظهر أن المكلف في آخر الوقت كان من المكلفين كان فعله فرضاً وإن كان ليس من المكلفين كأن يكون فقد عقله - كان نفلاً. وينظر في حقيقة ماروى عن الحنفية شرح تنقيح الفصول ص ١٥٠ والتبصرة للشيرازي ص ٦٠ وأصول السرخسي ١/٣٢ والمعتمد لأبي الحسين البصري ١/١٣٥ والعدة لأبي يعلى ١/٣١٠ وروضة الناظر مع نزهة الخاطر العاطر ١/١٠٢ وشرح الكوكب المنير ١/٣٧١ وأصول الجصاص ٢/١٢٢ وميزان الأصول ص ٢١٧ وشرح اللمع ١/٢٤٦ والتمهيد لأبي الخطاب ١/٢٤١ وقال السمرقندي في الميزان الرواية المعتمدة أن الوقت كله وقت الفرض وهو مخيَّر في الأداء، وإنما يتعيَّن الوجوب إما بالأداء أو بتضيق الوقت ».

بـــاب
القـــول فـــى مـعـــنى التكـــليف
وقصد الفقهاء بوصف المكلف بأنه مكلف

اعلموا أن الأصل في التكليف أنهُ إلزام ما على العبد فيه كَلَفٌ ومشقةٌ(١)، إما فى فعله أو تركه، من قولهم : كلفتك عظيماً، وتكلف زيد أمراً شاقاً، وأمثال ذلك.

والفقهاء يستعملون ذلك على ثلاثة معان ،

فوجه منها ، ماقلناه وهو « المطالبة بالفعل أو الإجتناب له ».(٢) وذلك لازم في الفرائض العامة نحو التوحيد والنبوة والصلوات، وما جرى مجرى ذلك، فكل عاقل بالغ مطالب بذلك مكلف له، لايسقط عنه فعل ذلك بفعل غيره لمثله (٣). وقد يسقط عنهم بعض ما كلفوا إيقاعه إذا فعل غيرهم مثله، نحو غسل الميت والصلاة عليه والجهاد (٤)، وما جرى مجرى ذلك من اختلاف فرائضهم في أمور لايعم فرضها (٥).

---

(١) هذا حد التكليف لغة، وفي القاموس المحيط ٣/١٩٨ التكليف : هو الأمر بما يشق »، وفي مختار الصحاح ص ٥٧٦ : كلَّفه تكليفاً : « أمره بما يشق عليه » ، وفي المصباح المنير ٢/٥٣٧ التكاليف : المشاق.

(٢) هذا المعنى ما قصده جماهير الأصوليين . وقد عبروا عنه بعبارات متفاوته، وذلك بسبب اختلافهم في كون المباح من التكاليف الشرعية أم لا. فمن قال هو من التكاليف حده أنه « إلزام مقتضى خطاب الشرع ». ويقصد هؤلاء بدخول المباح في التكاليف هو وجوب اعتقاد كونه مباحاً. وأما من يرى أن المباح ليس من التكاليف. فيحده بأنه « هو خطاب الشرع بالفعل أوالترك». وينظر في تعريفه : مختصر روضة الناظر للطوفي ١/١٧٧ وشرح الكوكب المنير ١/٤٨٣ والتعريفات للجرجاني ص ٥٨، والفروق للقرافي ١/١٦١.

(٣) وهذا مايسمى اصطلاحاً بالواجب العيني.

(٤) وهذا مايسمى اصطلاحاً بالواجب الكفائي.

(٥) حقيقة الواجب الكفائي عند المحققين أنه « ما وجب على الجميع وسقط بفعل البعض » فقوله « لايعم فرضها » يخالف ماعليه المحققون. وقد أجاد الطوفي في شرح مختصر الروضة في بيان =

والوجه الثاني ، أن يقولوا : « إن العبد مكلف ومخاطب ». على تأويل أن عليه فيما سها ونام عنه ولم يقع منه في حال السكر والغلبة فرض يلزمه، وعلى تأويل أن طلاقه نافذ واقع وحده واجب، وضمان جنايته لازم وأمثال ذلك، وإنما يخاطب بذلك قبل زوال عقله وتعمده. فيقال له : إذا نسيت صلاة أو نمت عنها في وقت لو كنت ذاكراً فيه ويقظاناً [٦] لزمتك/ فقد وجب عليك قضاؤها وفعل مثلها، كما يقال للحائض إذا طهرت ليس عليك قضاء الصلاة التي لم تخاطبي بها بسببٍ عَرَضَ فأزال تكليفها عنك. ص٣٠

والوجه الثالث ، أن يقولوا : إن الطفل مخاطب ومكلف، وكذلك العبد والمريض، يعنون بذلك أنهم إذا فعلوا ما لايجب عليهم فعله ناب مناب مايجب عليهم ووقع موقعه، فلذلك قالوا : إن المريض الذي يجهده الصيام والقيام إلى الصلاة - ولايجب ذلك عليه - مخاطب بهما إذا فعلهما. يعنون بذلك أنه واقع موقع مايجب عليه. ويقولون : إن العبد مخاطب بالجمعة إذا حضرها وفعلها، يعنون بذلك أنها نائبة مناب مايجب عليه وإن لم تكن من فرضه. وكذلك من يكلف الحج باستطاعة بدنه وإن لم يجد زاداً ولا راحلة مكلف بالحج بمعنى أنه نائب عن فرضه إذا وجد ذلك، وإن لم يكن ما فعله من تكليفه على قول من جعل الإستطاعة الزاد والراحلة. وكذلك قولهم : إن الطفل قد كلف الصلاة إذا فعلها بشروطها قبل البلوغ وفي الوقت، يعنون بذلك أنها نائبة مناب مايجب عليه، وإن لم تكن من فرضه، فيجب تنزيل مقاصدهم على واجبها ومعرفة أغراضهم بذلك، لأننا قد نستعمل هذا أحياناً

= الفروق بين الفرض العيني والفرض الكفائي. وانظر في ذلك كله شرح مختصر الروضة للطوفي ٤٠٤/٢، والمسودة ص ١٥٧، والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ١٨٦ وجمع الجوامع بحاشية البناني ٢٧/١ وشرح الكوكب المنير ٣٧٥/١ ونهاية السول ١١٨/١، والفروق ١١٦/١ وشرح تنقيح الفصول ص ١٥٧.

وقول المصنف بعدم كون الكفائي فرضاً على الجميع، وافقه عليه فخر الدين الرازي والبيضاوي في المنهاج وتاج الدين السبكي. ينظر في ذلك المستصفى ١٥/٢، والمحصول ٣١٠/٢/١.

(٦) في المخطوطة « يقظان ».

على هذه الوجوه (٧).

فصل

تفصيل أفعال المكلفين وما يدخل منها تحت التكليف

اعلموا - وفقكم الله - أن أفعال العقلاء على ضربين :

فضرب منها لايصح دخوله تحت التكليف، وهو مايقع منهم في حال السهو والغفلة والنوم والغلبة بالسكر (٨) ، وكل مايقطع عن ثبوت العقل والتمييز.

---

(٧) الوجه الثاني والثالث من إطلاقات التكليف لم يذكرهما إمام الحرمين في تلخيص التقريب . كما أنني لم أجد أحداً غير الباقلاني أطلق لفظ التكليف على الوجه الثالث، وهو كون العبد مكلفاً بصلاة الجمعة لكونها تصح منه إذا أداها وكون غير المستطيع مكلفاً بالحج بمعنى يصح منه. أما الوجه الثاني فقد يُسمى تكليفاً عند كثير من الأصوليين، وهو قولهم الساهي والنائم مكلف بمعنى أنه مطالب بأداء مانام اوسها عنه. وإمام الحرمين لم يذكر في تلخيص التقريب إلا الوجه الأول. انظر تلخيص التقريب لوحة (٤) .

(٨) ينبغي إفراد السكران عن الساهي والغافل والنائم من حيث دخولهم تحت التكليف.
فأما بالنسبة للساهي والغافل والنائم. فقد ورد النص في رفع التكليف عنهم بقوله ﷺ : « رفع القلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يكبر وعن المجنون حتى يعقل ». وكذلك قوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » ويلحق بهؤلاء المغمى عليه والمجنون وآكل البنج. وهؤلاء لم يقل بدخولهم تحت التكليف إلا الحنفية على تفصيل، فقال السمرقندي في الميزان ص ١٨٨، « وعندنا مخاطبان وهو مبني على أن حقيقة العلم ليست بشرط لتوجه الخطاب، وسبب العلم كاف عندنا وهو موجود في حقهما، ثم قال إلا أن الله رفع المؤاخذة عنهما دفعاً للحرج مع جواز المؤاخذة عقلاً ». ويوجد تفصيلات أخرى للحنفية ذكرها صدر الشريعة في التوضيح على التنقيح ٢/٣٣٧ حيث قال : النسيان لا ينافي الوجوب ولكنه يكون عذراً في حق صاحب الشرع إذا لم يكن بتقصير منه. وقد بيّن ابن نجيم في الأشباه والنظائر أن النائم يشارك المستيقظ في خمس وعشرين مسألة وذكرها.
أما بالنسبة للسكران فذهب لتكليفه جماعة أخرى بالإضافة للحنفية منهم الإمام أحمد في إحدى الروايات عنه والشافعي، وإليه يميل السبكي والإسنوي في التمهيد من الشافعية. وذهب جمع من الشافعية كالغزالي والآمدي وإمام الحرمين وبعض الحنابلة كابن قدامة وابن عقيل وبعض المالكية كالباقلاني وجمهور المعتزلة إلى عدم تكليفه. ومعتمد من قال بالتكليف إما لقولهم بجواز التكليف بالمحال أو للتغليظ على السكران لتناوله المسكر عالماً به مختاراً علماً بأن الأشعري له في تكليف الغافل قولان مع أنه يقول بجواز التكليف بالمحال، كما نقل عنه ذلك البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٥٨.
والحنفية كما نقل الخبازي في المغني ٣٨٩. تلزم السكران كافة تصرفاته ما عدا الردة =

وقال شذوذ من الفقهاء : إن على الغافل تكليفاً في هذه الأحوال، وربما حصل الخلاف منهم - عند التحصيل - في عبارة دون معنى، وهو أن يقولوا إنه يلزم الغافل عند إفاقته وتذكره تكليفٌ وغرمٌ وطلاقٌ وحَدٌّ، وهذا مالاخلاف فيه (٩).

والذي يدل على امتناع تكليف الساهي فعل ماهو ساهٍ/ عنه. ص٣١

أن المكلف الفعل، إنما يكلف إيقاعه أو اجتنابه على وجه قصد التقرب وإرادة الله تعالى بالفعل أو الإجتناب . وقد علم أن القصد إلى التقرب بفعلٍ بعينه أو اجتنابه متضمن للعلم به حتى يصح القصد إليه دون غيره، وموقع الشيء مع السهو عنه وعدم القصد لايصح أن يكون مع سهوه عالماً به

= استحسانا والإقرار بالحدود الخالصة لله.

وقد نبه ابن السبكي في الإبهاج ١٥٨/١ على أنه لاينبغي أن يظن ظان أن الشافعي يجوّز تكليف الغافل، وقال ابن السبكي وأظهر الرأيين عندنا أن الشافعي رضي الله عنه فصل بين السكران وغيره.

ونقل الأسنوي في التمهيد ص ١١٣ قولاً ثالثاً في تكليف السكران وهو أنه يكون مكلفاً في ما هو عليه دون ما هو له تغليظاً عليه.

وينظر تفصيل الكلام على تكليف الغافل ومن تبعه والسكران : شرح الكوكب المنير ٥١٠/١ ، والمسودة ص ٣٣ ، وشرح مختصر الروضة للطوفي ١٨٨/١، وجمع الجوامع مع حاشية البناني ٦٨/١ ونهاية السول مع البدخشي ١٣٧/١ وإحكام الأحكام للآمدي ١٥٢/١ والإبهاج ١٥٦/١ والمنخول ص ٢٨ ، والمستصفى ٨٤/١، والبرهان ١٠٥/١ والمدخل لمذهب أحمد لابن بدران ص٥٨ والأشباه والنظائر مع غمز عيون البصائر ص ٥٥٢.

(٩) الناسي والساهي والغافل والذاهل. حكمها بالنسبة للتكليف واحد لتقارب معانيها. وقد اتفق في جوانب منها فاتفق الجميع على سقوط الإثم عنهم، كما اتفقوا على عدم سقوط حقوق العباد المترتبة عليها ولكن أكثرهم لايعتبرون هذا من التكليف، إنما هو من خطاب الوضع، كما اتفقوا على أنه غير مطالب بفعلها حالة نومه وسهوه وغفلته وذهوله. والقائلون أنه مكلف يعنون أنه يصح توجيه الخطاب إليه. والذين يمنعون كونه مكلفاً يريدون أنه لايترتب على تصرفاته حالة النسيان والسهو والغفلة والذهول إثم، كما لايقبل منه مايشترط فيه النية. لعدم صحة القصد والنية منه. وينظر في ذلك المستصفى ٨٤/١، القواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ٣٩ ونهاية السول مع البدخشي ١٧١/١ والأحكام للآمدي ١٥٢/١ وجمع الجوامع مع البناني ٦٨/١ وفواتح الرحموت ١٥٦/١ وأصول السرخسي ٣٣٨/٢ وما بعدها، والمسودة ص ٣١. ونقل في المسودة عدم التكليف عن إمام الحرمين وابن قدامة وابن عقيل وارتضاه . ونقل عن ابن عقيل أنه بيّن أن النزاع في العبارة وليس في المعنى. بل نقل الإتفاق على المعنى. علماً بأن القائلين أن الغافل مكلف بنوا ذلك على جواز التكليف بالمحال.

وقاصداً إليه بعينه، فضلاً عن قصد التقرب به وفعله لله دون غيره، فثبت بذلك أنه غير داخل تحت التكليف.

ويدل على ذلك - أيضاً - أنه لو قيل للساهي : اقصد للتقرب بفعل ما أنت ساهٍ عن فعله أو التقرب بالإجتناب له لوجب أن يقصد إلى إيقاع مايعلم أنه ساهٍ عنه أو اجتنابه، وعلمه بأنه ساهٍ عنه ينقض كونه ساهياً عنه، ولعاد عالماً به إذا علم أنه ساهٍ عن الفعل الذي يجتنبه أو يوقعه، وخرج عن كونه ساهياً عنه، فاستحال لذلك تكليف الساهي التقرب بما هو ساهٍ عنه أو اجتنابه.

وأما ما يدل على إحالة تكليف النائم والمغلوب والسكران فهو نفس مادلَّ على امتناع تكليف البهيمة والطفل والمجنون لاشتراك جميعهم في زوال العقل والتمييز، بل قد علم أن الطفل والمجنون أقرب إلى العلم والقصد إلى كثير من الأشياء من المغلوب بالنوم والمرض والسكر، ومن حيث كان للطفل والمجنون قصود وعلوم بأشياء كثيرة، وقصداً إلى التحوز والإجتلاب لأشياء كثيرة لايعلمها السكران والمغلوب بالنوم والبرسام [١٠]، ولأن النائم قد يُنَبَّه فَيَنْتَبه عاقلاً مميزاً، والمريض والسكران أسوأ حالاً من المجنون في زوال عقله وتعذر عوده إليه بأمرٍ يكون من العباد، فثبت بذلك امتناع تكليف من هذه حاله، كما يمتنع تكليف المجنون والطفل، وهما أمثل حالاً منهما.

فصــــل

فإن قالوا : كيف تحيلون دخول فعل النائم والمغلوب والسكران والساهي تحت التكليف مع إجماع الأمة من الفقهاء وغيرهم على لزوم أفعال

---

(١٠) البرسام : بكسر الباء، هي كلمة معربة وفعلها بُرْسِمَ فهو مُبَرْسَم. وهي علة عبارة عن ورم حار في الحجاب الذي بين الكبد والأمعاء. ثم يتصل بالدماغ فيهذي منها المريض. ويقال لهذه العلة « الموم » وينظر في ذلك : معجم متن اللغة للشيخ أحمد رضا ٢٧٢/١ ط مكتبة الحياة بيروت سنة ١٩٥٨، وترتيب القاموس المحيط لطاهر الزاوي ٢٤٩/١ الطبعة الثانية مكتبة عيسى البابي الحلبي.

لهم بسبب الأفعال الواقعة منهم في حال السهو والنوم/ والغلبة بالسكر ص٣٢ وغيره، نحو تكليف فعل الصلوات الفوائت في حال نومه وسكره، ولزوم طلاق السكران بسبب سكره (١١)، ووجوب حده، وقيمة ما أتلفه في حال سكره، إلى غير ذلك من الأحكام ؟

يقال له : فقد بان بما قدمناه زوال عقل النائم والسكران وأنهما أسوأ حالاً من الطفل والمجنون فامتنع تكليف الكل لذلك، وإنما يجب على النائم والسكران قبل زوال عقولهما أو عند إفاقتهما وعودهما إلى صحة العقل قضاءً مالم يفعلاه من الصلوات في حال النوم والسكر، وذلك خطاب لهما في حال عقلهما بفرض مبتدأ، ولكنه مع ذلك سبب خطابهما في حال العقل بفرضٍ مبتدأ وغرمٍ واجبٍ، ولو لم يجعل الفوات وما وقع منه من الطلاق، وفعل فيه من السكر سبباً لوجوب القضاء، ونفوذ الطلاق، ووجوب الحد، (١٢) ثم يسقط ذلك عنه إذا عقل لكان ذلك صحيحاً جائزاً بإجماع. وكما يكون فعل البهيمة وقاتل الخطأ وحكم الحاكم وفتيا المفتي أسباباً لوجوب أفعال على غير الفاعل لها، لا لأن فعل البهيمة وقتل الخطأ داخلان تحت تكليف العاقلة (١٣) وصاحب البهيمة، وإذا كان ذلك كذلك بطل أن يكون لزوم هذه الأمور في حال الإفاقة خطاباً وتكليفاً لمن لاعقل له.

فأما من توهم أن حد السكران إنما وجب عليه بسبب أدخله على عقله وهو السكر، فإنه باطل، لأن السكر من فعل الله تعالى فيه، وليس من كسب

---

(١١) نقله الإجماع على لزوم طلاق السكران لايصح، فالخلاف في المسألة مشهور بين السلف. ونقل ابن قدامة في المغني ١١٥/٧ عدم وقوعه عن عثمان بن عفان رضي الله عنه وعن عمر بن عبدالعزيز وطاوس وربيعة والليث بن سعد ويحيى الأنصاري والعنبري وإسحاق وأبي ثور والمزني، وهي رواية عن أحمد اختارها أبو بكر بن عبد العزيز من أصحابه. وأحد قولي الشافعي. ولم يفرق أصحاب هذا القول بين من زال عقله بمعصية أو غيرها. وقاسوا ذلك على من كسر رجليه حيث يجوز له أن يصلي قاعداً. ومن ضربت بطنها فأسقطت تسقط عنها الصلاة حالة حيضها

(١٢) هذه العقوبات الثلاثة للأفعال الثلاثة المتقدمة على التوالي.

(١٣) يعني بتكليف العاقلة تكليفها بدية من قتله أحد أفراد العشيرة خطأ.

العبد ومقدوراته مباشراً ولامتولداً [١٤]. فأما استحالة ابتدائه بفعل السكر في نفسه فباطل [١٥] باتفاق. وأما امتناع كونه مولداً لفعل السكرِ بسببٍ كان منه، فإنه ظاهر من قبل، إنه لم يكن منه إلا الشرب. وشربه للماء وسائر المائعات من جنس شربه الخمر العتيق. فلو ولَّد/ أحد الشربين السكْرَ لولَّده الآخر، لأن الشيء إذا ولَّد عند أصحاب التولد شيئاً ولَّد مثله، ولو ساغ القول بأن الشرب يولد السكر لساغ أن يقال إن الأكل والشرب يولدان الشبع والري وأن الوجبة [١٦] تولد الموت، وكل هذا باطل. وأصل القول بالتولد عند أهل الحق باطل في فعل الله تعالى وفعل خلقه [١٧]، فسقط

ص٣٣

---

(١٤) عبارة المصنف هنا توهم أن المصنف يوافق الجبرية حيث نفى الكسب عن العبد. ولكن عبارته في كتابه « الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به » ص ٧٠ والتي هي أليق بمذهب الأشاعرة وهي : « العبد له كسب وليس مجبوراً بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية لأنه تعالى قال : ﴿ لها ما كسبت ﴾ يعني من ثواب طاعة . ﴿ وعليها ما اكتسبت ﴾ يعني من عقاب معصية . ولقوله تعالى : ﴿ بما كسبت أيدي الناس ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ﴾ . ثم قال الباقلاني : « فأفعال العباد هي كسب لهم وهي خلق الله تعالى. ولا يقال لله تعالى : إنه مكتسب ، كما لا يقال للعبد إنه خالق. وقال في ص ٧٤ من الإنصاف : « الطاعة ليست بعلة للثواب ولا المعصية علة للعقاب، ولايجب لأحد على الله تعالى، بل الثواب وما أنعم به على العبد فضل منه، والعقاب عدل منه، قال تعالى : ﴿ ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله ﴾ الروم : ٤٥ وقوله تعالى ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته ﴾ النور (١٠) ثم حديث البخاري الذي أخرجه في تفسير سورة الليل : « أيدخل أحد منا الجنة بعمله ؟ فقال : لا . فقيل : ولا أنت . فقال : ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته » ، وإنما وعد الله سبحانه وتعالى بالثواب وأوعد بالعقاب، وقوله حق ووعده صدق ، فنصب الطاعات أمارة على الثواب والمعاصي أمارة على التردي في المهلكات، وكل ذلك أمارة للخلق بعضهم على بعض. أما الله فإنه علم بالأشياء قبل كونها. وقد قال في التمهيد ص ٣٥٨ في معنى قوله تعالى : ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ إنهم يسألون عما يكسبون.

والحق أن الإثابة على الطاعة فضل من الله سبحانه. والعقاب على المعصية إن كانت شركاً محقق الوقوع جزاء وفاقاً وإن كانت المعصية دون الشرك فالأمر لله سبحانه إن شاء عفا وإن شاء عاقب عدلاً منه سبحانه وتعالى.

(١٥) في المخطوطة « فباطل » ولكن السياق يقتضي أن تكون العبارة « فلأنه باطل » ولعله يقصد بقوله باتفاق عند الجمهور عدا المعتزلة . وإلا فالمعتزلة لا يوافقونه على ذلك.

(١٦) الوجبة : وجب القلب وجبة بمعنى رجف رجفةً. أنظر مختار الصحاح ص ٦٤٨.

(١٧) قد تقدم في الحواشي بيان بطلان ماذهب إليه المعتزلة من القول بالتولد.

ماظنوه [١٨]، ولايسوغ - أيضاً - لأحد أن يقول إن السكر إنما وجب وتولد عن ذات الشراب، لأنه جسم من الأجسام، والأجسام لاتولد شيئاً، ولأنه لو تولد السكر عن ذات الشراب لكان فعلاً لله تعالى، لأنه فاعل الجسم الذي هو الشراب، فإذاً لم يُحَدّ السكران بسببٍ كان منه. وهذا بيِّن في إبطال قول من زعم أن حد السكران إنما وجب عليه لأجل سببٍ كان منه وأمرٍ أدخله على نفسه.

ولو قيل : إنه إنما حُدَّ لشربه ماقد أجرى الله تعالى العادة بفعل السكر عند تناوله لكان ذلك أولى [١٩]، إلا أنه يكون محدوداً على شيء فعله مع العقل لامع زواله، لأنه شَرِبَ وهو عاقل مميِّز.

فصـــل

فإن قـــالوا : كيف يسوغ لكم منع تكليف السكران مع قوله تعالى : ﴿ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ﴾ [٢٠] ونهيه لهم عن الصلاة في حال السكر، ولافرق بين أن ينهاهم عن الصلاة مع السكر، وبين أن يأمرهم بها وبغيرها مع السكر [٢١]، وهذا يبطل ماأصلتم ؟

يقال لهم : إذا بان بما قدمناه أن حال المغلوب بالسكر أسوأ من حال النائم والطفل والمجنون، لأنه يبلغ إلى حال لايفرق فيها بين نوات

---

(١٨) يشير بذلك إلى المعتزلة وإن لم يتقدم لهم ذكر صراحة. ولكن ما نقله من القول بالتولد لايقول به إلا المعتزلة.

(١٩) وعبارة الباقلاني هذه تمثل رأي جمهور الأشاعرة حيث أنهم لايرون تأثيراً لكسب العبد وفعله، وهو مخالف لمذهب السلف، وهو أن للعبد قدرة يفعل بها وله اختيار يثاب عليه ويعاقب عليه، وإبطال الباقلاني لقول من يقول : « إن حد السكران إنما وجب عليه لأجل سبب كان منه وأمر أدخله على نفسه » لايستقيم. بل العبارة صحيحة بمعنى أن العبد له اختيار وإرادة، فشرب المسكر الذي جعل المشرع شربه سبباً لإقامة الحد عليه. والله أعلم.

(٢٠) النساء آية : ٤٣.

(٢١) وجه استدلال من جوَّز تكليف السكران بالآية، أن الآية دلت بمنطوقها على جواز النهي في حال السكر فيقاس عليه جواز الأمر بالصلاة وغيرها بجامع كون كل منهما خطاباً للسكران.

المحارم وغيرهن، ولايكون له قصد ولاتمييز على وجه ثبت بذلك أنه غير مكلف لفعل ولا لاجتناب، ووجب حمل الآية على تأويل يوافق موجب هذه الحجة، ولها تأويلات :

أحدها : إن السكر سكران : أحدهما زوال العقل، وهذا هو الذي يمتنع معه التكليف وتوجيه الخطاب إلى العبد.

والآخر : استحسان ما كان يستقبحه الشارب قبل شربه ولايراه قبيحاً إذاشرب من الطرب والصياح والتصفيق والإنخلاع وكثرة الإنبساط مع بقاء عقله وصحة تمييزه وعلمه بأنه مكلف وكونه مفرقاً بين الضر والنفع والخير والشر/ وليس هذا من زوال العقل في شيء، وإنما حظر على الشارب أن يقرب الصلاة وهو سكران على معنى حظر شرب يصيره إلى هذه الحال، ولم ينه عن نفس الصلاة، فكنى عن ذكر النهي عن الشرب بذكر الصلاة التي وجب المنع من الشرب لأجل استيفاء حقوقها، وإلا فمن هذه حاله في التمييز مأمور بفعل الصلاة باتفاق . وإنما نهي عن الشرب المؤدي إلى هذه الحال عند حضور أوقات الصلوات، لأجل ما يحدث في الشارب من ثقل اللسان والحرص على استدامة الشرب والتثاقل بالصلاة، وإقامة مايجب لها من الركوع والسجود والخنوع والخشوع. ومحظور عليه شرب قليل ما يؤدي إلى ذلك وكثيره، إذ كان شرب القليل داعياً إلى شرب الكثير، وما يؤدي إلى استثقال الفرض وحصول السكر. (٢٢)

ص٣٤

فإن قيل : إن قوله تعالى : ﴿ حتى تعلموا ما تقولون ﴾ يدل على أنهم لايعقلون في حال مانهوا عن الصلاة ؟

---

(٢٢) الوجه الأول الذي حمل عليه السكر هو النشوة التي لايزول معها فهم الخطاب وقد ضعف هذا الوجه إلكيا الهراسي في أحكام القرآن ٤٥٨/٢ فقال : « وهذا بعيد، فإنه إن كان كذلك فلا يكون منهيا عن فعل الصلاة، بل الإجماع منعقد على أنه مأمور بفعل الصلاة والحالة هذه ». وهذا التأويل ارتضاه الطوفي في شرح مختصر الروضة ١٩٢/١. والآية منسوخ حكمها ، كما ذكر الهراسي عن الحسن وقتادة.

يقال لهم : ليس الأمر كذلك وإنما أراد حتى تعلموا علماً يكون معه التمكن من استكمال الفرض بحدوده وزوال استثقاله، وقد يحصل العلم بما يقولون مع الاستثقال ومع عدمه، وذلك حصول له على وجه دون وجه.

وقد قيل - أيضاً - في تأويلها إنه أراد بقوله ﴿وأنتم سكارى﴾ من النوم والاستثقال حتى تستيقظوا استيقاظاً يزول معه ثقل النوم، ويكمل معه التمييز والنشاط والتمكن من القيام بحقوق الصلاة . (٢٩)

وقيل - أيضاً - إنما أراد النهي لمن قدمنا ذكره ممن لم يسكر ولم يزل عقله عن الحضور مع النبي ﷺ في المساجد الجامعة تعظيماً للنبي ﷺ والمؤمنين وتنزيها للمساجد، وإن كان الشارب لم يَزُل عقله بقدر ماشربه(٣٠).

---

(٢٩) حمل السكر على السكر من النعاس نقله الماوردي في تفسيره « النكت والعيون » ٣٩٢/١ عن الضحاك. ونقله الزمخشري في الكشاف ٢٦٩/١ بصيغة التضعيف ولم ينسبه لأحد.

(٣٠) نقل إلكيا الهراسي في أحكام القرآن عن الشافعي رحمه الله أنه قال : « المراد من الصلاة موضع الصلاة، وبذلك يكون معنى الآية : لاتقربوا المساجد التي هي مواضع الصلاة وأنتم سكارى لأنه يتوقع منكم الفحش في القول وتلويث المسجد فنهاهم عن دخول المسجد والصلاة مع رسول الله ﷺ جماعة.

وقد استحسن هذا التأويل الهراسي. وعضده بعطف قوله تعالى : ﴿ ولا جنباً إلا عابري سبيل ﴾. ونقل هذا التأويل الزمخشري في الكشاف واستدل له بقوله ﷺ : « جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم « . ينظر الكشاف ٢٦٩/١ وأحكام القرآن للهراسي ٤٥٨/١.

ويوجد وجه آخر لتأويل الآية لم يذكره المصنف، وذكره غيره وهو أن النهي في الاية ليس عن قربان الصلاة إنما عن السكر. وهو نظير قوله تعالى : ﴿ ولاتموتن إلا وأنتم مسلمون ﴾ أي استمروا على الإسلام حتى يأتيكم الموت. وقول الفقهاء : « لا تتهجد وأنت شبعان » ومرادهم لاتشبع حتى تقوم للتهجد. فمعنى الآية على ذلك : استمروا على الصحو حتى تصلوا وأنتم عالمون لما تقولون . وعليه يكون خطابهم في حالة الصحو بأن لا يقربوا الصلاة وهم سكارى. واللغة تشهد لهذا. حيث إن قوله تعالى : ﴿ وأنتم سكارى ﴾ جملة حالية من قوله تعالى : ﴿ ولا تقربوا ﴾، وليس من قوله يا أيها الذين آمنوا، ولذا لم نجد أحداً من المفسرين قدّر الآية بأنها يا أيها الذين آمنوا وأنتم سكارى أدعوكم وأخاطبكم بعدم قربان الصلاة. وهذا الوجه لايسمى تأويلاً . بل عدم تسليم بأن الآية خطاب للسكارى.

فصـــل

وقد زعم قوم [٣١] أن الشرب الثاني الذي معه زوال العقل مما يحظره العـقل، وأن الشـرب الأول الذي يكون مـعـه طيب النفس والإنبـسـاط مع بقاءالعقل محظور بالسمع، وهذا باطل وخطأ من وجهين :

أحدهما ، إن العقل لايحظر شيئاً أصلاً لما نبينه من بعد [٣٢].

والآخـر ، إن كان سكراً على الحقيقة دون السكر الأول فهما جميعاً من فعل الله تعالى غير كسب للعبد، فكيف يتعلق عليه إباحة أو حظر[٣٣]، والله الموفق للصواب.

---

(٣١) الذي عليه جماهير أهل العلم أن شرب الخمر حرام قليله وكثيره، ما أسكر وما لم يسكر. ولايغتر أحد بقول بعض المتكلمين أن ما لم يسكر منها مباح كما نقل ذلك عنهم ابن قُتَيبة في كتابه « مختلف الحديث » كما لا يغتر أحد بما نقل عن داود الظاهري وأتباعه أنها طاهرة . ونقل الألباني في إرواء الغليل ٤٤/٨ عن النسائي : « وليس كما يقول المخادعون لأنفسهم بتحريمهم آخر الشربة وتحليلهم ما تقدمها الذي يشرب في الفرق قبلها » . ويدل على فساد قولهم ما رواه مسلم وغيره « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » وما أخرجه أبو داود وغيره عن عائشة وصححه الألباني « ما أسكر الفرق منه فملء الكف منه حرام » . وقد تمسك الحنفية في تحريم القليل من عصير العنب المتخمر وما أسكر من غيره بما روى عن ابن عباس رضي الله عنه مرفوعاً « حرمت الخمرة لعينها والمسكر من كل شراب » وقد ضعفه المحدثون، ولوجود مايعارضه. انظر المغني لابن قدامة ٣٠٥/٨.

(٣٢) كلامه هذا فيه إشارة إلى فساد قاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي يقول بها المعتزلة وسيأتي الكلام عليها. وما ذكره من تحريم السكر الذي يزول معه العقل ثابت بالعقل، وأن مافيه النشوة فقط محرم بالسمع، لعله قول لبعض المعتزلة، كما هو ظاهر من إجابته. وأما الحنفية فيرون أن الشرب الأول إذا كان من غير عصير العنب، فهو ليس محظوراً. ولايقام الحد على شاربه إلا إذا سكر. أنظر المغني لابن قدامة (٣٠٥/٨).

(٣٣) لقد تقدمت الإشارة إلى أن المصنف لايرى أن للعبد قدرة على فعله موثرة وإسناد الفعل له على سبيل المجاز فقط، ويسمى ما يحدث من العبد كسباً. وحقيقة الكسب غير واضحة. وبالتالي جوابه هذا فاسد لفساد الأصل الذي بناه عليه. فالعبد - على مذهب أهل الحق - فاعل حقيقة مختار لفعله. وقد أمره المشرع بأشياء ونهاه عن أخرى، ومنها الخمر، وبالتالي فهو محظور على المكلف، آثم بشربه ويحد عليه بسبب فعله الذي فعله.

بـــاب
القول في صحة دخول فعل المكرَه تحت التكليف والإختــــلاف فيه /

ص٣٥

اعلموا أن المكرَه لايكون مكرها إلا على كسبه وما هو قادر عليه، نحو المكره على الطلاق والبيع وكلمة الكفر، وكل ذلك إذا وقع كسب له ، وواقع مع علمه به وقصده إليه (١) بعينه فيصح لذلك تكليفه، كتكليف ما لا إكراه عليه فيه.

---

(١) لابدّ من بيان حد المكره لغة واصطلاحاً قبل الخوض في أقوال أهل العلم في كونه مكلفاً أو غير مكلف فالإكراه في اللغة : الإجبار والحمل قهراً من قبل الغير. قال في المصباح المنير (٥٣٢/٢): أكرهته على الأمر إكراهاً حملته عليه قهراً. وفي لسان العرب (٥٣٦/١٣) : أكرهته : حملته على أمر هو له كاره.

أما بالنسبة للإصطلاح فاختلفوا في حقيقته . فأبو بكر الباقلاني هنا وتابعه إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٥) وكذلك جمهور الحنفية وجمع كبير من الأصوليين لايرون أن من كان كالآلة لاحول له ولا طول فأصبح كالريشة في مهب الريح كمن فتح فمه قهراً بيد المكره، وأوجر في فمه الخمر، أو كمن ألقي من شاهق على آخر فقتله أنه من الإكراه. بل قصروا المكره على من فسد إختياره، ولكنه لم ينعدم كمن هدد بإتلاف عضو أو حبس. وهو الذي وقع الخلاف في تكليفه وعدمه أما الأول فقد نقل جمع من الأصوليين الإتفاق على عدم تكليفه بين كل من لايجوز التكليف بالمحال. وإنما قال بالتكليف فيه فقط بعض من جوّز التكليف بالمحال، كما نقل ذلك الآمدي في الإحكام (٥٤/١) والإسنوي في شرح المنهاج (١٣٩/١) عن ابن التلمساني. وقال بعدم تكليفه جماهير العلماء من الحنابلة على ما في شرح الكوكب المنير ٥٠٩/١ ونقله عن ابن قاضي الجبل وعن البرماوي منهم. وقال به البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٣٩ وابن بدران في المدخل ص ٥٨، وقد نسب قوم القول بتكليف المكره مطلقاً للحنابلة والشافعية، منهم ابن تيمية في المسودة بدون تفصيل، وكذلك الطوفي في شرح مختصر الروضة (١٩٤/١) والصحيح إنهم لايقولون بتكليف من أصبح كالريشة في مهب الريح بل بعضهم لايدخلونه في المكره. كما سيظهر لك من حدودهم للإكراه.

وقد حده الحنفية ومنهم ابن الهمام في التحرير على ما في التقرير والتحبير ٢٠٦/٢ بانه : « حمل الغير على ما لا يرضاه بما يفوت النفس أو العضو بغلبة الظن، فيفسد الإختيار ويعدم الرضا» وما دخل تحت هذا الحد سموه الإكراه الملجيء. وحدوا غير الملجيء« أنه ما كان بضرب لايفضي إلى تلف عضو » وجعلوا من هذا الإلجاء الأدبى وهو ما كان التهديد فيه بالإضرار بوالد أو ولد أو عزيز على المكره وهذا الإكراه الذي ضابطه إفساد الإختيار لا إعدامه هو الذي وقع فيه النزاع دون الأول.

وقد زعمت القدرية أنه لايصح دخوله تحت التكليف، لأنه لايصح منه غير [٢] ما أكره عليه.

وهذا باطل من وجهين :

أحدهما : إنه قد يصح خلاف ذلك، لأنه عندهم قادر على ما أكره وعلى ضده وتركه. فلو شاء فعل ضده، والإنصراف عنه، ولَتحمَّل الضرر وكفَّ عنه، فسقط ما قالوه.

والوجه الآخر : إنه ليس كل من لايصح منه الإنصراف عن الفعل يمتنع تكليفه، لأن القادر عندنا على الفعل من الخلق لايصح منه الإنصراف عن الفعل في حال قدرته عليه لوجوب وجودها مع الفعل، وإن كان ذلك يصح منه بمعنى صحة بقائه على الحال التى كان عليها قبل وجود قدرته على الفعل، وأنه كان يصح كونه قادراً على ضده بدلاً منه، ومع ذلك، فإنه تكليف صحيح.

ولأن أكثر أهل الحق يجيزون تكليف من لايصح منه الفعل ولاتركه من الأحياء العقلاء، وإن لم يرد بذلك شرع،، فبطل ما قالوه.

وزعم كثير من الفقهاء [٣] أن المعنى المزيل لدخول فعل المكرَه تحت

---

(٢) في المخطوطة (غير) وهي مفسدة للمعنى، والصواب (عين).

(٣) نسبة هذا الإستدلال إلى كثير من الفقهاء يقتضي أنه يقول بقول المعتزلة في عدم تكليف المكرَه جمع من الفقهاء. وقد قال به من المتأخرين ابن السبكي في جمع الجوامع ٧٠/١ حيث قال : « وكذا المكره على الصحيح ولو على القتل » وعلل إجماع الأمة على إثم القاتل لأنه آثر نفسه وليس لكونه مكلفاً . وتابعه على ذلك المحلي فنقل القول بالتكليف بصيغة التضعيف. كما قال بقول المعتزلة الطوفي في مختصر الروضة وشرحها ١٩٤/١ حيث قال « والعدل الشرعي الظاهر يقتضي عدم تكليفه ». ونسب في المسودة ص ٣١ عدم التكليف لأبي حنيفة. ولكن جماهير العلماء من المذاهب الأربعة قالوا بتكليفه. والمسألة بناها المعتزلة على ما ذكره عنهم إمام الحرمين في البرهان ١٠٦/١ على أصلهم وجوب إثابة المكلف، والمجبر على الشيء لا يثاب عليه عندهم. وذكر الطوفي أن المسألة مبنية على خلق أفعال العباد. وذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٥) أن المسألة مبنية على العدل والتجوير. وكل هذه العبارات ترجع إلى حقيقة واحدة وهي ربط الثواب والعقاب بأفعال العباد.

التكليف أنه واقع من فاعله بغير إرادة وقصد، فصار بمنزلة فعل النائم والمغلوب اللذين لا قصد لهما، وهذا - أيضا - باطل باتفاق المتكلمين، لأن مُطلِّق زوجته، وقاتل غيره عند الإكراه عالم بما يفعله وقاصد إليه دون غيره(٤).

فإن قيل ، فما الفرق بينه وبين المختار الذي لا إكراه عليه ؟

قيل له ، الفرق بينهما أن المختار مطلق الدواعي والإرادات والمكره مقصور الدواعي والإرادة على فعل ماأكره عليه، لايختار غيره.

فإن قيل ، ولِمَ صارت هذه حاله ؟

قيل ، لما يخافه من عظيم الضرر، وهو يدفع أعظم الضررين بأدونهما، ودواعيه مقصورة عليه لأجل ذلك.

فإن قيل ، فهل بين الإلجاء والإكراه فرق ؟

قيل له ، لا فرق بينهما من جهة اللغة.

وقد زعم قوم أن الإلجاء هو : « ما خيف معه القتل » . والإكراه: « مايكون معه الخوف فيما دون النفس » (٥).

وقال أيضاً بعض القدرية (٦) : الإلجاء ما لا يكون معه إلاَّ داعٍ واحد

---

(٤) وجه فساد هذاالدليل أنه قياس مع الفارق حيث إن النائم والمغلوب على عقله لايصح تكليفه لأنه لايصح منه قصد إلى الفعل لعدم علمه بما هو مكلف به. بخلاف المكره فإن عقله حاضر وله قصد واختيار ولم ينعدم قصده واختياره وإن كان أصابه الفساد لوجود الإكراه، وكما هو معلوم لايصح القياس مع وجود الفارق المؤثر . ولذا بطل هذا الدليل.

(٥) هذا التفريق الذي نقله الباقلاني ولم يرتضه هو تفريق من جهة الإصطلاح لبعض أهل العلم، وأما من جهة اللغة فالإكراه والإلجاء بمعنى واحد كما تقدم في تعريف الإكراه لغة. وهذا الإصطلاح لم يستقر ولم يقل به القاضي الباقلاني، وهذا التقسيم يشبه تقسيم الحنفية للإكراه حيث قسموه إلى إكراه ملجيء وهو ما هدد فيه المكره بإهلاك النفس أو العضو أو الحبس الطويل. ويرجع لتقسيم الإكراه على هذا النحو إلى المغني للخبازي ص ٣٩٨ والتقرير والتحبير ٢٠٦/٢ .

(٦) المراد بالقدرية المعتزلة.

إلى فعل واحد/ والإكراه ما يصح أن يكون معه دواعٍ إلى الفعل وإلى خلافه ص٣٦ وضده.

وأهل اللغة لايفصلون بين الإلجاء والإكراه والقهر والجبر والإضطهاد والحمل، كل ذلك عندهم بمعنى واحد، فلا وجه للافتيات عليهم في الأسماء(٧).

فأما المعنى فما ينكر أحد أن يكون منه ما هو خوف تلف النفس وتخويف بذلك، ومنه ما يكون خوفاً على ما دون النفس ، ومنه ما يكون معه داعٍ واحد، ومنه مايكون معه دواعٍ مختلفة ومتفاوته ومترجحة. ولا طائل في هذا الخلاف.

فصل

ويدل على جواز دخول فعل المكرَه تحت التكليف تكليف الله تعالى ترك قتل البريء مع الإلجاء، وأمره لنا بالكف عن ذلك، وكذلك فقد كان يجوز أن يكلفنا ترك كل فعل يكره على إيقاعه، فبطل ما قالوه (٨).

---

(٧) هذا الجواب من القاضي الباقلاني يصح لو كان تفريقهم هذا من جهة اللغة. ولكن إن كان تخصيص كل لفظ بنوع اصطلاحاً فلا يمنع من ذلك مانع، لأنه ليس من شرط الإسم الإصطلاحي مطابقة الإسم اللغوي، فقد ينقل أهل الإصطلاح بعض الألفاظ من معناها اللغوي إلى معنى أخر جديد له ارتباط بالمعنى اللغوي. ولعل موقف الباقلاني هذا تمتد جذوره لمذهبه المعروف وهو عدم اعترافه بأن الشرع نقل ألفاظاً من معناها اللغوي إلى معنى جديد كلفظ الصلاة والصيام والحج وغيرها.

(٨) إلزام القاضي رحمه الله هذا نقله إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٥) بدون نسبته للقاضي وتبناه. ولكنه في البرهان ١٠٦/١ نقل هذا الإلزام ونسبه للباقلاني ثم قال : وهذه هفوة عظيمة، فإنهم لايمنعون النهي عن الشيء مع الحمل عليه، فإن ذلك أشد في المحنة واقتضاء الثواب، وإنما الذي منعوه الإضطرار إلى فعل مع الأمر به ». انتهى، وقد نقل هذا الإلزام جمع من الأصوليين، وبعضهم تابع إمام الحرمين على رده مثل الغزالي في المنخول ص ٣٢، وبعضهم بين أن إلزام القاضي الباقلاني صحيح، وهو من جهة أخرى غير الجهة التي ظنها إمام الحرمين كابن التلمساني على ما في نهاية السول (١٣٩/١) حيث قال « وفيما قاله إمام الحرمين نظر، لأن القاضي إنما أورده عليهم من جهة أخرى، وذلك أنهم منعوا أن المكره قادر على عين الفعل المكره عليه فبيَّن القاضي أنه قادر، وذلك لأنهم كلفوه بالضد، وعندهم أن الله تعالى لايكلف العبد إلابعد خلق القدرة له ، والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده ، فإن كان قادراً على ترك =

فصـــل

فإن قيل : فهل للإكراه الذي يزول معه فرض ترك الفعل حد ؟

قيل له : حده « ما أباح الشرع إيقاع الفعل عنده خوفاً من حصول كل ضرر يخوِّف به الإنسان من تلف النفس وما دونه إلا أن يكون يسيراً يحتمل مثله » . وذلك موقوف على الإجتهاد وعلى ما يرد به السمع من ذلك، وقد كان يجوز ورود التعبد بترك كل فعل يُخَوَّف المكلف بضررٍ عليه، قلَّ الضرر أم كثر، وأن يلزم إيقاعه، وإن خوفنا بالقتل وعَلمنا نزول القتل بفاعله يقيناً، كل ذلك مجوَّز في العقل. فسبيله إيقافه على السمع [٩].

وقد زعمت القدرية أنه إنما يصح أن يباح ويطلق من القبائح عند الإكراه ما كان يصح إطلاقه وإباحته من غير الإكراه، فأما ما لايصح

= الفعل كان قادراً على القتل ». ويما يقرب من هذا اعتذر السبكي في الإبهاج (١/١٦٢).

(٩) قول الباقلاني فسبيل كون المكره مكلفاً أو غير مكلف هو الشرع دون العقل كلام نفيس، ولكنه يهدم القول بأنه مكلف مطلقاً لأن السمع ورد بالتكليف في بعض المواضع كالإجماع على أنه آثم إذا قتل نفساً وهو مكرَه، وقد ورد السمع بعدم التكليف ونفي الإثم فيما لو أكره على قول كلمة الكفر لقوله تعالى : (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) . وبين هذين الفرعين فروع كثيرة جداً اختلف الفقهاء في القول في التكليف فيها سأذكر بعضها. والحق الذي أميل إليه إلى أن التكليف وعدمه بالنسبة للمكره راجع لإجتهاد المجتهد فيما هُدِّد به وهُدِّدَ على فعله إعمالاً لقاعدة ارتكاب أخف الضررين. فمن هدد بشيء يسير على فعل أمر عظيم يكون مكلفاً، وعليه أن يتحمل ما هدِّدَ به دفعاً لما أكره عليه. كمن هدد بضرب عشرة أسواط أو يقذف مسلماً فليس له قذفه، واختلف في فروع رجح بعضهم فيها التكليف، وبعضهم عدمه، وبعضهم فصل القول. كمن هدد بالقتل على أن يزني. فقيل ليس له الزنى، وقيل له ذلك، وقيل يكلف إن كان رجلاً لأنه لايتصور إنتشار ذكره إلا برغبة وليس كذلك في الأنثى.

واختلفوا فيما إذا أكره على الطاعة التي تحتاج إلى نية كالوضوء هل يصح منه أو لا. وكذلك اختلفوا في وجوب الكفارة على من وطأ الحائض مكرهاً، واختلفوا في صحة صلاة من تكلم في الصلاة مكرهاً ومن أكره على الحدث في الصلاة. وكذلك إجزاء من أخذت منه الزكاة قهراً، وصحة صيام من أكره على الأكل والشرب، وكذلك صحة اعتكاف من أكره على الخروج من المسجد، وكذلك صحة صيام من أكره على الجماع في نهار رمضان وهو صائم، وكذلك لو أكره الحاج على الوطء قبل التحلل الأول. وكذلك اختلفوا في وجوب الفدية على من حلق رأسه مكرهاً وهو محرم.

واختلفوا في ضمان المكره المال الذي أكره على إتلافه، ومن أراد المزيد فعليه مراجعة كتب تخريج الفروع على الأصول، وخاصة القواعد والفوائد الأصولية للبعلي من ص ٣٩ - ٤٩ .

الإبتداء بإباحته فإن الإكراه لايجوز أن يبيحه.

وهذا باطل، لأن جميع القبائح إنما تكون قبيحة بالسمع، ولو لم يقبحها السمع لم تقبح، وقد كان يجوز إباحة جميعها (١٠) على معنى أنه لاينهى العاقل عن شيء منها، ولا يتوعد بعقاب على فعله. فأما جواز الأمر بها فصحيح - أيضاً - إلاّ الكفر بالله تعالى، فإنه محال لعللٍ قد ذكرناها في أصول الديانات، ولعلنا أن نذكر منها طرفاً من بعد.

وإنما الكفر الذي يستحيل الأمر به هو اعتقاد الجهل بالله والإشراك به، دون إطلاق القول بذلك الذي أطلقه (١١) الشرع لمن يحسن المعاريض ولمن لايحسنها. ولعلنا أن نذكر منها طرفاً من بعد.

---

(١٠) أي يجوز إباحة جميع القبائح عقلاً، وكذلك الأمر بها ما عدا الكفر بالله سبحانه فإنه لايجوز عقلاً الأمر به. وهذا يعني أنه يجوز عقلاً إباحة ما عدا الكفر من المحرمات كالقتل والزنى والسرقة. ولو لم يرد الشرع بحرمتها لايمكن حكم العقل بحرمتها. وهذا فيه إبطال لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي يقول بها المعتزلة. ونفي هذه القاعدة مطلقاً. قال شيخ الإسلام في الرد على المنطقيين ص ٤٢١ : إن نفي ذلك من البدع التي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لمّا ناظر المعتزلة في القدر فاحتاج إلى هذا النفي. ونفي الحسن والقبح العقليين مطلقاً لم يقله أحد من السلف . ثم نقل عن فخر الدين الرازي في آخر أمره أنه كان يقول بالحسن والقبح العقليين في أفعال العباد. بل ذهب ابن تيمية إلى أن التحسين والتقبيح من أعظم اليقينات كقول القائل : العدل حسن والظلم قبيح. وعليه يحكمون الناس بأن العادل يستحق المدح والكرامة والظالم يستحق الذم والإهانة. وبذلك يظهر أن ما استثناه الباقلاني وهو الكفر بالله يُوجد له نظائر لايجوز أن يرد الشرع بطلبها والله أعلم.

(١١) يعني بـ « أطلقه الشرع » أباحه، وذلك كاستعمال الكنايات والمعاريض كقول إبراهيم عليه السلام عندما سئل عمن حطم أصنام قومه قال : كبيرهم هذا، يعنى إبهامه وكان يشير إلى أكبر الأصنام. وقد أباح الشرع أيضاً - ما كان صريحاً إذا دعت إليه الحاجة كإباحته ﷺ للصحابي الذي كان له دين على قريش وقد أسلم حتى يأخذ أمواله منهم، وذلك بُعيْد غزوة خيبر. فذهب إليهم وادعى أن رسول الله ﷺ قد أسرته يهود، ويحتاج ماله ليشتريه ويحضره لقريش ليذبحوه فجمعوا له أمواله.

فصــل

وقد اختلف الناس في صحة الإكراه على الزنى [١٢]، فأجاز ذلك قوم، وأنكره آخرون، وقالوا لأنه لايفعل/ إلا مع الشهوة والإنعاظ [١٣] وقوة الدواعي، وهذا باطل، لأن الإنسان يجد من نفسه صحة الترك لفعل ما يشتهيه وفعل القصد إلى الإنصراف عنه مع فرط الشهوة له والحاجة إليه، فإذا أكره على فعل ما لولا الإكراه لتركه مع الشهوة وشدة الحاجة العاجلة وجب صحة الإكراه عليه. ص٣٧

فصــل

واعلموا أن الإكراه لايصح إلا على أفعال الجوارح المشاهدة، والمعلوم وقوعها إذا وقعت، والإنصراف عنها إذا تركت. فأما الإكراه على ما غاب ويظن من أفعال القلوب (لا) [١٤] يجوز أن يكره العبد على علمٍ بشيء أو جهل به أو حُبٍ له أو بغضٍ أو اعتقاد وعزمٍ، فذلك محال لاسبيل إليه، وقد

---

(١٢) اختلف أهل العلم فيمن أكره على الزنى بالتهديد ونحوه ففعل فهل يجب عليه الحد أو لا ؟ ذكر المصنف قولين، ويوجد في المسألة قول ثالث ، وهو التفريق بين الرجل والمرأة. فيجب على الرجل دون المرأة. وعند أحمد روايات ثلاثة كالأقوال الثلاثة. وقال البعلي : ظاهر المذهب التفريق بين الرجل والمرأة، بناء على أن إكراه الرجل على الزنى غير متصور دون المرأة، وبهذا القول قال الحنفية على ما في تحفة الفقهاء (٤٦٣/٣) . خلافاً للإمام أبي حنيفة فإنه يرى سقوط الحد إذا كان المكره السلطان ووجوبه استحسانا إذا كان المكره غيره. أما المالكية والشافعية - ورجحه ابن قدامة - فإنهم يرون سقوطه عن الرجل أيضاً على ما في الكافي لابن عبد البر ص ٥٧٤ والمقدمات الممهدات (٢٥٣/٣) والمهذب (٢٦٨/٢) والمغني (١٨٦/٨). وأما أهل الظاهر فوافقوا الحنفية والحنابلة أنه يجب عليه الحد إذا زنى مكرها بتهديد على ما في المحلى (٣٨٦/٨).

ومن هذه الأقوال يظهر اتفاق أهل العلم على عدم وجوب الحد على المرأة إذا أكرهت على التمكين من نفسها، وقال ابن قدامة : لانعرف فيه خلافاً . وإنما الخلاف في الرجل. والراجح أنه لايقام عليه الحد، لكن إذا كان التهديد بإهلاك نفسه أو عضو أو نحوه. وليس بالتهديد بالضرب أو دون ذلك. ويظهر أن ما رجحه الباقلاني هو قول أهل الظاهر والحنفية والحنابلة وأبي ثور، مخالفاً مذهب المالكية.

(١٣) قال في مختار الصحاح ص ٦١٣ : نعظ الذكر نَعْظاً ونُعوظاً : إنتشر شبقاً، وأنعظ الرجل تاقت نفسه للنكاح، ومن كلام العرب : « ليس لمنعظ رأي ».

(١٤) (لا) زيادة من المحقق لعدم صحة العبارة بدونها.

قال الله تعالى في المكرَه على إظهار كلمة الكفر ﴿ إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً ﴾ (١٥) يعني من اعتقد الكفر، وإنما فرّق تعالى بين القول « ثالث ثلاثة » وبين اعتقاد ذلك من حيث أثر الإكراه، وصح في أحدهما وامتنع في الآخر، وهذه جملة في ذلك كافية (١٦).

---

(١٥) سورة النحل آية (١٠٦).

(١٦) أفعال القلوب من نيات واعتقادات لايتصور وقوع الإكراه عليها لأنه لاسبيل للمكره لمعرفة ما فيها وحقيقتها. ولذا عذر الله جل شأنه من قال : الله ثالث ثلاثة إذا أكره على ذلك ولكن لا عذر له لو اعتقد ذلك. ومن هنا لايتصور وقوع الإكراه على الإعتقاد. ولذا قال تعالى : ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ وإنما فرض الجهاد فقط لرفع الفتنة عن البشر ورفع ما يمنع حرية إختيارهم للدين - ومن ثم تكون لهم الحرية الكاملة في اختيار الدخول في الإسلام أو عدمه من غير إكراه.

باب
القول في ذكر الأمر المقتضي من المكلف بالأمر والنهي

إعلموا أن المقتضي من المكلف بالأمر والنهي أحد أمرين لا ثالث لهما :

أحدهما . الاقدام على الكسب أو الإجتناب والترك له فقط، ولا واسطة بين هذين يتناوله الأمر والنهي.

والجمهور من المتكلمين متفقون على أن تحت الأمر باجتناب الفعل والنهي عن الدخول فيه أمراً بترك له وفعل ضدٍ ينفيه [١]، وبذلك تقع المطالبة.

---

(١) نقل الباقلاني الإتفاق عن المتكلمين أن النهي عن فعلٍ أمرٌ بتركه وأمر بفعل ضده ويكون المكلف مطالباً بفعل الضد. والمسألة في حقيقتها خلافية . وقد ذكر إمام الحرمين في البرهان وابن السبكي في جمع الجوامع الأقوال فيها على النحو التالي :

أ - ذهب أبو الحسن الأشعري والباقلاني في أول حياته إلى أن الأمر النفسي بشيء معين إيجاباً أو ندباً نهي عن ضده سواء كان الضد واحداً أو أكثر. وأبطل هذا القول إمام الحرمين واعتبر قائله مباهتاً معتمداً على عدم خطور الضد في النفس. ونسب هذا القول للإمام مالك ابن التلمساني في مفتاح الوصول ص ٤٧.

ب- ذهب الباقلاني أخيراً إلى أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولكنه يتضمنه وقال به فخر الدين الرازي وسيف الدين الآمدي وهو قول عبد الجبار بن أحمد وأبو الحسين البصري مع الإختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في مسالة الكلام النفسي. وقد أبطل هذا القول أيضاً إمام الحرمين في البرهان.

جـ- ذهب إمام الحرمين والغزالي إلى أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولا يقتضيه، وهو اختيار ابن الحاجب في المنتهى ص ٩٥ ونسبه السمرقندي في الميزان ص ١٤٦ لأبي هاشم من المعتزلة ومن تابعه.

د - وذهب قوم للتفريق بين أمر الوجوب وأمر الندب فقالوا الأمر بالواجب يقتضي النهي عن ضده دون الندب، وهو حقيقة مذهب أبي الحسين البصري في المعتمد.

هـ- نقل إمام الحرمين عن أصحابه الأشاعرة بأن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده أو بجميعها على البدل. وبهذا قال الحنابلة على ما في المدخل لابن بدران ص ١٠٢ وقال الحنابلة إنه بطريق الإستلزام لابطريق الصيغة.

وللسمرقندي في الميزان بحث في هذه المسألة ممتع جداً لم يحط به أحد مثله من ص ١٤٣ - ص ١٦٠ بين جذور الخلاف فيها بين أهل السنة والمعتزلة. وينظر في المسألة الإبهاج (١/ ١٢٠) =

وزعم نوابت القدرية (٢) أنه قد يكون تحت الأمر باجتناب الفعل أمر بفعل ترك ضدٍ له يدخل المكلف فيه فيكون مطيعاً ويكون تحت الأمر باجتناب الفعل أن لايفعل المكلف الفعل فقط، ويعرى منه من غير أن يفعل له تركاً وضداً نافيا.

وهذا باطل، لأن المطالبة باجتناب الفعل لابد أن تكون مطالبة بأمر يتعلق بالعبد، ويكون به وعدم الفعل، وأن لايكون من المكلف، وبقاؤه على عدمه ليس بمقدورٍ للعبد، ولا أمر يكون به ويفعله، لأن عدم المعدوم باتفاق لايتعلق بفاعل ومُعدِم./ وقد أوضحنا ذلك بغير طريق ووجه، قد بيناه في كتب أصول الديانات، وبطل ماقالوه. ص٣٨

ولأنه لو كان مَن طولب بفعل وأوجب عليه إذا لم يفعله مع استحقاقه وتعينه وتضيق وقته فلم يفعل تركاً له لوجب أن يكون معاقباً ومذموماً لا على شيء وأن يكون غير عاص ولا فاعل للقبيح. وهذا خروج عن الإجماع وقد بيَّنا بطلان ركوبهم لهذا في الكلام في استحقاق الذم، وامتناع خلو العبد من الفعل والترك، فبطل ما قالوه (٣).

فإن قالوا : أفليس المباح داخلاً تحت التكليف ؟ وليس هو مطلوباً بالإباحة ولا بتركه ؟

= والبرهان (١/ ٢٥٠)، والمعتمد (١/ ١٠٦) وجمع الجوامع مع حاشية البناني ١/ ٣٨٦ والمنخول ص ١١٤ ومفتاح الوصول لابن التلمساني ص ٤٦ وإحكام الفصول للباجي ص ٢٢٨ ومسلكه في نسبة الأقوال مسلك الباقلاني والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ١٨٣ والمسودة ص ٤٤. نهاية السول مع البدخشي (١/ ١٠٥) والمحصول (١/ ٢/ ٣٣٤) الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ١٦٤.

(٢) المقصود بنوابت المعتزلة هنا أبوهاشم ومن تابعه من المعتزلة عدا عبد الجبار بن أحمد وتلميذه أبو الحسين البصري. وقد وافقهم على هذا المذهب إمام الحرمين والغزالي وابن الحاجب.

(٣) القائلون بأن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده يقولون : إن ترك ضده من ضرورات الفعل، وعلى هذا لايرد عليهم ما أورده الباقلاني.

قيل لهم : هذا باطل من وجهين :

أحدهما : أن المباح ليس بداخل تحت التكليف لما نبينه من بعد.

والوجه الآخر : أن الإباحة إطلاق وإذن، والله تعالى لا يأذن إلا في شيء، ولايطلق الأشياء فسقط ماظنوه.

فإن قالوا : كيف يسوغ لكم القول بأن الأمر لابدَّ أن يتعلق بفعلٍ للمكلف أو اجتناب له هو فعل ضده، وقد يؤمر المعلم والمفتي والحاكم بفعل يكون من الغير ويتعلق به لا بالمكلف ؟

يقال لهم : هذا باطل، لأن التعليم والحكم والفُتيا فعل المعلم والحاكم والمفتي، وإنما أمر بالإقدام على ذلك ليقع من الغير تعلم وإلتزام حكم وفتيا لايجبان عليه (٤) إلا عند فعل الحاكم والمفتي للقول الذي هو الحكم والفتيا، فبطل ما توهموه.

فإن قيل : ولم أنكرتم أن يكون المأمور بالفعل والمنهي عنه مأموراً بأن يخلق ويُبدع الأعيان ومنهياً عن الخلق والإختراع ؟

قيل له : من أجل إجماع الأمة على أنه لاخالق إلا الله، ولأجل قوله سبحانه : ﴿ هل من خالق غير الله ﴾ (٥) وقوله سبحانه : ﴿ والذين يدعون من دونه لا يخلقون شيئا ﴾ (٦) وقد عبدت الملائكة من دونه (٧). ولقوله تعالى: ﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ﴾ (٨)

---

(٤) في المخطوطة (علة) .

(٥) سورة فاطر آية (٣).

(٦) سورة النحل آية (٢٠).

(٧) أي أنه مما يدعون ويعبدون الملائكة، وهم صفوة الخلق، ومع هذا وصفهم الله سبحانه في الآية السابقة هم وكل ما يُعْبَد من دون الله لا يخلق شيئاً . وإذا نفى الخلق عن الملائكة فنفيه لهذه الصفة عن غيرهم من باب أولى.

(٨) سورة الرعد آية (١٦).

والقائل بأن غير الله يخلق خارج عن اجماع الأمة (٩) ، ومخالف لنصوص كتاب الله تعالى. وقد تقصينا إفساد قول القدرية هذا في كتب أصول الديانات بما يغني الناظر فيه./ ص٩٠

(٩) دعوى الباقلاني الإجماع مبني على عدم الإعتداد بخلاف المعتزلة. والمعتزلة يثبتون للعباد خلقاً مستدلين بقوله تعالى : ﴿ وتخلقون إفكاً ﴾ وبقوله عز وجل : ﴿ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني ﴾ وقد أجاب الباقلاني في كتابه التمهيد ص ٣٤٩ عن الإستدلال بهذه الآيات.

بــــاب
القــــول فــي بيــان الصفــات التي يكون المأمور به عليها ليصح الأمر به والنهي عنه

اعلموا أن الصفات التي يكون المأمور به عليها ليصح الأمر به والنهي عنه هي [١] :

أن يكون مما يصح أن يحدث.

أو أن يكون مما يصح اكتسابه.

والثالث : أن يكون معلوماً متميزاً للمأمور مما ليس منه، أو أن يكون في حكم المعلوم للمأمور، بأن يكون المأمور على صفة من يصح أن يعلمه لو نظر واستدل.

والرابع : أن يكون مما يصح كونه مراداً للمأمور على وجه إذا أريد صار قربةً مأموراً به إذا لم تكن إرادة في نفسه للعمل لله أو مبتدءاً بالتكليف وكان مما لايحصل طاعة وقربة إلا بإرادة الله تعالى به، ويكون جهة في كونه طاعة وعبادة.

---

(١) ذكر الباقلاني الشروط الواجب توفرها في الفعل المأمور به باختصار، ثم وضح مراده من هذه الشروط ووجه اشتراطها في خلال الباب. وقد ذكر هذه الشروط إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٦) ، ولكنه دمج الشرط الأول والثاني في شرط واحد لقربهما. وقد تناول أصوليو أهل السنة شروط الفعل في مصنفاتهم فاشترطوا زيادة على ما ذكره الباقلاني أنه لايصح التكليف بغير فعله ولذا قالوا في قواعدهم « لاتكليف إلا بفعل ». واشترطوا أيضاً أن يكون الفعل معدوماً لأن إيجاد الموجود محال وسيظهر تنبيه الباقلاني على هذا الشرط أثناء نقاشه لشروط المعتزلة وأن يعلم المكلف أنه مأمور به حتى يحدث منه القصد.

ينظر في شروط الفعل المكلف به : القواعد والفوائد الأصولية ص ٦٢ والإحكام للآمدي ١٣٣/١ والمستصفى (٩٠/١) ، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٢١٣/١) وفواتح الرحموت (١٣٢/١) والإبهاج (١٧١/١) والمنتهى لابن الحاجب ص ٤١، والمدخل لمذهب أحمد ص ٥٩ وشرح الكوكب المنير (٤٩٠/١).

هذا قدر ما يلزم المأمور به من الصفات حتى يصح الأمر به والنهي عنه، دون جميع مايدعيه القدريَّة [٢] من أنه :

أولا ، يجب أن يكون له صفة زائدة على حدوثه وحسنه تقتضي الأمر به أو صفة زائدة على حدوثه وصفة قبحه تقتضي النهي عنه.

ثانيا ، وأن يكون شاقاً على المكلف وثقيلاً فعله.

ثالثا ، وأن لا يكون حادثاً.

رابعا ، أن لايكون وقته حاضراً.

خامسا ، ولا أن يكون منقضياً ماضياً.

سادسا ، وأن تكون القدرة عليه موجودة.

سابعا ، وأن يكون المكلف عليه قادراً.

ثامنا : و [٣] أن يشترط فيه أن لايكون المأمور عليه مكرهاً وإليه ملْجأ.

تاسعا ، و [٣] أن يكون مرداً للآمر به المكلِف لفعله.

عاشرا ، و [٣] مما يقصد به إثابة المأمور وتعريضه لنفعٍ وثواب يصل إليه.

أحد عشر ، و [٣] أن لا يكون القادر عليه ممنوعاً من فعله بوجود ضدٍ لمقدوره، أو عدم آلةٍ في إيقاعه.

كل هذه الشروط عندنا في صفة المأمور باطلة. فمنها شيء قد تقدم

---

(٢) هذه الشروط التي اشترطها المعتزلة في الفعل المكلف به ذكرها إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٦) وأجاب عنها إلا أنه لم يذكر شرطين منها هما : الرابع والسابع. وقد وردت في المخطوطة غير مرقمة فرقمتها ليسهل حصرها وإبرازها.

(٣) في أول الشروط الأربعة الأخيرة وردت كلمة (لا) زائدة. ويدل على زيادتها :

أ - فساد المعنى بوجودها.

ب- عدم وجودها في إجابته عن هذه الشروط فيما بعد.

جـ- عدم وجودها في تلخيص التقريب.

كسر قولهم فيه، نحو صحة دخول فعل المكرَه تحت التكليف (٤). ومنها ما نبين فساده من بعد ومنها أشياء قد تقصينا نقضها في كتب أصول الديانات تتعلق بالكلام في أحكام الإستطاعة وإعادة الأعراض وبقائها (٥). ويخرجنا الشروع فيه عن غرض الكتاب، وربما لايكاد يبلغ الفقيه إليها، ونحن نقتصر على ذكر ما لأجله اشترطوا هذه الشرائط/ الزائدة على ما قلناه، ونقيم الدليل على وجوب قدر ما شرطناه نحن لنقرب الكلام في ذلك. ص٤٠

فأما اشتراطهم له صفة زائدة على حدوثه وحسنه تقتضي الأمر به، ولأجل قولهم أن المباح حادث حسن غير أنه لاصفة له تزيد على حسنه تقتضي فيه الأمر به من كونه لطفاً في فعل حسن في العقل أو اجتناب لقبيح فيه، وكذلك المنهي عنه إنما ينهى عندهم عنه لكونه على صفة في القبح تقتضي النهي عنه زائدة على حدوثه، بأن يكون قبيحاً في نفسه أو داعياً إلى فعل قبيح في العقل وترك واجب فيه (٦).

وأما اشتراطهم كونه ثقيلاً شاقاً على المكلف فلأجل قولهم : إنه لايصح التكليف إلا مع الكلفة والمشقة في تحمل الفعل والإنصراف. ومتى لم يكن كذلك لم يصح تكليفه (٧).

وأما قولهم : وأن لايكون حادثاً فلأن الحادث موجود، ومحال عندهم القدرة على موجود، وذلك باطل على قولنا.

(٤) مضى إبطال المصنف عدم تكليف المكرَه قبل بابين.

(٥) ينظر في ذلك كتابه التمهيد للمصنف ص ٣٢٣ - ٣٤١.

(٦) شرط المعتزلة هذا راجع إلى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي يقولون بها، وهي تقوم على أن الحسن وصف زائد راجع إلى نفس المأمور به، وكذلك القبح وصف راجع لنفس المنهي عنه خلافاً لجمهور الأشاعرة فإن الحسن عندهم ما أمر به المشرع لا لصفة فيه، والقبيح ما نهى عنه المشرع لالوصف فيه.

(٧) شرط المعتزلة هذا الشرط لأن الثواب عندهم على المشقة التي يجدها المكلف، فإذا لم توجد المشقة لايوجد الثواب. وأهل السنة يرون أن ثواب الله سبحانه مناً منه وكرماً بسبب فعل العبد. ويجازي على اليسير من العمل بالكثير من الثواب تفضلاً منه. وينظر في ذلك كتاب الإنصاف للباقلاني ص ٧٧.

وأما اشتراطهم ألا يكون وقته حاضراً، فلأن ما حضر عندهم وقته ولم يُفعل استحال فعله في ذلك الوقت مع عدمه فيه، لأن ذلك يوجب كونه معدوماً موجوداً وذلك محال، واستحال - أيضاً - فعله فيما بعد ذلك لكونه مختصاً بالوقت، وذلك باطل عندنا.

وأما قولهم ، وأن لايكون وقته ماضياً. فلأنه إذا مضى وقته استحال وجوده لاختصاصه - أيضاً - بالوقت إذا كان مما لايصح بقاؤه [٨].

وأما اشتراطهم أن لايكون الفعل ماضياً منقضياً فلقولهم - أيضاً - إنه يستحيل إعادته وتجدد حدوثه بعد تقضيه إذا كان من أفعال العباد باقياً أو غير باق، ومما يختص بالوقت وذلك محال عندنا.

وأما اشتراطهم وجود القدرة عليه فلقولهم إن تكليف مالا قدرة للمكلف عليه من الله تعالى ومنا قبيح، وهذا أيضاً باطل على أصولنا. [٩]

وأما اشتراطهم ألا يكون المأمور به مع كونه مقدوراً ممنوعاً منه فلقولهم : إنه القدرة على الفعل قد يُجامعها المنع منه وفقد الآلة فيه. وهذا فاسد عندنا.

وأما اشتراطهم رفع الإكراه عليه فلما قدمناه عنهم من استحالة

---

(٨) إشتراط المعتزلة عدم كونه حادثاً ، وعدم كون وقته حاضراً، وعدم كون وقته ماضياً شروط باطلة عند الباقلاني وجمهور الأشاعرة، لأنهم يرون أن الإستطاعة للعبد على الفعل تكون مع الفعل، لايجوز تقدمها عليه ولا تأخرها. وسلف الأمة يرون وجود استطاعتين استطاعة سابقة على الفعل يصح بها التكليف، وأخرى عند مباشرة الفعل. وينظر في ذلك الإنصاف للباقلاني ص ٧١ والتمهيد للباقلاني ص ٣٢٣، وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٨/ ٢٩٠).

(٩) قوله باطل على أصولنا لأن من أصول الأشاعرة جواز التكليف بالمستحيل وبما لايطاق. وما ذهب إليه المعتزلة في هذا الشرط ظاهر الرجحان، وهو مذهب كثير من أهل العلم، لكثرة الأدلة النافية للتكليف بما لايطاق، ولما هو معلوم من مقاصد التشريع في شتى أبواب الفقه ومسائله.
وينظر أقوال أهل العلم في التكليف بالمستحيل نهايةالسول مع البدخشي (١/ ١٨٥) والمستصفى (١/ ٨٦) ، وإرشاد الفحول ص ٩ ، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (١/ ٢٠٧) وشرح مختصر الطوفي (١/ ٢٢٤).

تكليف المكره على الفعل، وقد بيّنا فساد ذلك.

وأما اشتراطهم كونه مراداً للآمر به فلقولهم : إنه إنما يكون القول أمراً به لكونه مراداً للآمر. وهذا القول باطل لما نبينه من بعد (١٠).

وأما اشتراطهم أن يكون فيه نفع وثواب يصل إليه فاعله، فلأجل / ص٤١ قولهم بوجوب الثواب على الله تعالى، ووجوب فعل الأصلح لعباده (١١) وقصد بالتكليف نفع كل مكلف وإن علم أنه يهلك ويعطب. وهذا الأصل - أيضاً - باطل ، وإن كان نافعاً بالتكليف لمن المعلوم من حاله القبول وحسن الطاعة.

هذه المذاهب هي التي دعتهم إلى إلزام المأمور به هذه الشروط، وهي باطلة كلها.

ونحن الآن نذكر الدلالة على قدر ما شرطناه في صفة الفعل.

فأما الدلالة على وجوب كونه مما يصح حدوثه فهو لعلمنا بأن ما يستحيل حدوثه من القديم والباقي، واجتماع الضدين، وقلب الأجناس يمتنع دخوله تحت التكليف، لإستحالة حدوثه (١٢).

---

(١٠) المعتزلة بناء على هذا الشرط لاترى أن من أمر عبده ليختبره يسمى أمراً لعدم وجود إرادة الآمر امتثال المأمور. وبعضهم أدخل هذا الشرط في حد الأمر حيث عرفه بأنه « إرادة الآمر استدعاء الفعل بالقول ». وهذا الشرط فرعوا عليه عدم جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل، لأنه يلزم على القول به كون الآمر غير مريدٍ لوقوع الفعل. كما أنهم بنوا على ذلك عدم صحة أمر المعدوم.

(١١) وجوب فعل الأصلح على الله لعباده إحدى قواعد المعتزلة التي ينفيها جماهير أهل السنة. وذلك لأن الله جل شانه عند أهل السنة لايجب في حقه شيء بل يفعل مايفعله لعباده فضلاً منه وكرماً، فحرم الظلم على نفسه، وأوجب العدل على نفسه فضلاً منه. وبناء على هذه القاعدة نفى المعتزلة الواجب المخير.

ولمعرفة حقيقة مذهب المعتزلة في ذلك ينظر الإنتصار للخياط المعتزلي ص ٢١ وما بعدها، ولمعرفة رأي أهل السنة ينظر : اقتضاء الصراط المستقيم ص ٤٠٩، ومنهاج السنة (٣٢٥/١)، والملل والنحل للشهرستاني (٤٥/١).

(١٢) ماذكره الباقلاني من الأمثلة تدل على أنه يقول بامتناع التكليف بالمستحيل لذاته عقلاً، كاجتماع الضدين، وحدوث القديم، وحدوث الموجود، والمستحيل عادة كالمشي على الماء والطيران في =

وأما ما يدل على وجوب اشتراط كونه مع حدوثه مما يصح إكتسابه فهو لأنه ليس كل محدث يصح أن يقدر عليه العبد ويكون له مكتسباً أو تاركاً، لأن الأجسام والألوان والقدر والحواس محدثة، وليس مما يصح الأمر به والنهي عنه لإستحالة دخوله تحت قدرة العبد، وإنما قلنا : « وأن يكون مما يصح إكتساب المكلف له». فلأنه ليس كل شيء يصح أن يكتسب يجوز إكتساب كل مكلف له، لأن كسب زيد لايصح إكتساب عمرو له، وإن كان مثله ومن جنسه وجنس مقدورات المكلفين لما قام من الدليل على استحالة مقدور لقادرين محدثين وإيجاب ذلك لكونه موجوداً بهما معاً، وذلك محال.

وأما الدلالة على وجوب كون الفعل المأمور به معلوماً للمكلف ومتميزاً له في جنسه وصفته ووقته، وأن الله تعالى هو الآمر به (١٣)، أو أن يكون في حكم المعلوم المأمور (١٤) به فهو لأنه إنما أُمر أن يُوقع الفعل طاعة لله تعالى وقربة إليه، وأن يجتنبه إن كان محرماً على هذا الوجه، ويقصد الإقدام عليه أو الترك له بعينه، ومحال وقوع هذا القصد والتقرب بالفعل أو تركه إلا من عالم به ومميز له من غيره، ومما أمر الله تعالى به وتعبّد بفعله فوجب لذلك كونه معلوماً متميزاً للمكلف لكي يصح قصده إليه أو إلى اجتنابه، أو أن يكون في حكم المعلوم المتميز له، ومعنى ذلك أن تكون الأدلة عليه منصوبة ويمكن النظر، ويكون المكلف على صفة من يصح منه الإستدلال بها وإن كان

= الهواء، وقلب الأجناس، وتابعه على ذلك الغزالي والآمدي وابن الحاجب والحنفية واختاره ابن السبكي.

ينظر في ذلك فواتح الرحموت ١/١٢٣ وجمع الجوامع مع البناني ١/٢٠٧ ونهاية السول ١/١٨٦ والأحكام للآمدي ١/١٣٣ والمستصفى ١/٨٦.

(١٣) كثير من الأصوليين يفرد هذا الشرط . والمقصود باشتراط علم المكلف بأنه مأمور بذلك الفعل من الله سبحانه حتى يصح قصد الإقدام على فعله أو تركه رغبة في ثواب الله أو خوفاً من عقابه، ويدخل في هذا أمر الرسول ﷺ وكل خطاب شرعي، لأننا مأمورين من الله بإطاعته. فلا يظن ظان أن المقصود خصوص أوامر الله المباشرة.

(١٤) قوله : أو يكون في حكم المعلوم، المقصود به أنه قد لايكون معلوماً ابتداء، بل يحصل العلم به بعد النظر والبحث في الأدلة التي نصبها المشرع.

مع ذلك كافراً أو جاهلاً بالله وبرسوله [١٥]، وأنه تعالى مكلفٌ له فعل ذلك. وهذا الشرط مخصوص فيما يجب أن يكون معلوماً للمكلف إذا فعله [١٦] متقرباً به فأما ما عداه فلا يجب ذلك فيه [١٧]، على ما سنبينه من بعد.

وأما وجه اشتراط كون المأمور به مما يصح كونه مراداً بإرادة مؤثرة في كونه/ عبادة وقربة نحو كون السجود عبادةً له تعالى، وما يفعل من الضرب جزاءً وقصاصاً وحداً ومستحقاً، وكون الصلاة واجبة وندباً، وأمثال ذلك فهو لأن من العبادات [١٨] ما لايصح كونه طاعة وقربة دون القصد به إلى التقرب وفعله له تعالى، نحو ما قدمناه، وهو أكثر العبادات. ص٤٢

والذي يصح كونه طاعة وقربة من غير حاجة إلى إرادة له تعالى به النظر والإستدلال الواقع من العبد في مهلة تكليفه، وكذلك سبيل العلم الأول الواقع لحكم النظر في هذا الباب، ونفس الإخلاص بالعمل والإرادة له به، فإنهما لا يحتاجان إلى إرادة هي إخلاص له، لأنه لايصح أن يريد وجه الله تعالى وطاعته بالنظر في وجوده وتوحيده من ليس بعارف به، ولو أراده بذلك لكان عالماً به، ولا يستغني عن النظر في دليلٍ عليه، وكذلك الإرادة له بالعمل، ولو لم يخلص كونهما طاعة وقربة إليه إلاّ بإرادة له بذلك لاحتاج إلى إرادة للإرادة أبداً إلى غيرها به، وذلك محال. هذا قدر ما يلزم في صفة فعل المكلف من الشروط.

---

(١٥) قوله : وإن كان كافراً أو جاهلاً بالله ورسوله : فيه إشارة إلى جواز تكليف الكافر بالإيمان إجماعاً. وتكليفه بفروع الشريعة على خلاف بين أهل العلم.

(١٦) في المخطوطة (ومتقرباً) والواو زائدة.

(١٧) وهذا الإستدراك يفيد أن الفعل الذي لايقصد به التقرب لايشترط فيه أن يكون معلوماً للمكلف أنه مأمور به من الله ، وذلك كاداء الحقوق إلى أصحابها. فهذا لايحتاج القيام به إلى نية وقصد .

(١٨) قوله : من العبادات ما لايصح كونه طاعة وقربة دون القصد به إلى التقرب . يعني به المصنف الأفعال التي تكون على صورتها عبادات ، وذلك لأنه لايوجد فعل يسمى عبادة لايقصد به التقرب. بل جميع العبادات يقصد بها التقرب. والأصح إبدال كلمة « العبادات » بكلمة « الأفعال » . فالسجود مثلاً إذا قصد به غير الله جل شانه لايدخل في حد العبادة، ولايسمى عبادة . والله أعلم.

وإنما يشترط وجوب حدوث المأمور به وكونه مما يصح أن يكون كسباً للمكلف ومعلوماً له أو في حكم المعلوم من يحيل من أهل الحق من جهة العقل تكليف العاجز، ومن لايصح منه فعل ما كلف وتركه، فأما من أجاز ذلك منهم - وإن لم يَرِد به سمع ولاتعبد في شرع - فإنه لايوجب في صحة التكليف منه تعالى هذه الشروط على ماقد بيناه في أحكام الإستطاعة والتكليف من الكلام في الأصول (١٩) ، ولو اختصرت هذه الشروط (٢٠)، فقيل يجب أن يكون من شرط المأمور به أن يكون مما يصح اكتساب المكلف له لكان ذلك كافياً، وكان في ضمنه صحة حدوثه وصحة كونه معلوماً ومراداً على وجه تؤثر الإرادة في كونه طاعة لأجل أنه لايصح أن يكتسب العبد إلا حادثاً، وإلا مايصح مع حدوثه كونه كسباً، وإلا مايصح كونه كسباً له، وإلا مايصح كونه مقصوداً ومعلوماً له، غير أنا قد بيَّنا ذلك على أوجز ما يكون من الشرح.

---

(١٩) يرجع لذلك في كتابه « التمهيد » في مبحث الإستطاعة في ص ٣٢٣ وما بعدها.

(٢٠) في المخطوطة (الشرط).

بـــــاب
ذكر جملة أحكام الأفعـــال الداخلة تحت التكليف وما ليس بداخل تحته

اعلموا - أحسن الله توفيقكم - أن أحكام جميع الأفعال / لاتخرج ص٤٣ عن حكمين عقلي وشرعي لا ثالث لهما :

فأما الأحكام العقلية [١] الثابتة لها فهي التي تكون عليها في ذواتها من الأحكام والصفات إما لأنفسها وما هي عليه من أجناسها التي خلقها الله عزَّ وجل عليها، أو لمعانٍ تتعلق بها ضرباً من التعلق.

فالأول : نحو كون الفعل حركة وسكونا وإرادة وعلماً ونظراً وأمثال ذلك.

والثاني : نحو كون الفعل مقدوراً ومعلوماً ومدركاً ومراداً ومذكوراً، وأمثال هذا مما يوصف به لتعلق العلم والإرادة والقدرة والذكر بها، وكذلك وصفها بأنها أعراض وحوادث وموجودة - وغير باقية، ونحو هذا إنما هي أحكام عقلية، ولايجوز أن يَثبت لها حكم عقلي لمعانٍ توجد بهاوتختص بذواتها لكونها أعراضاً يستحيل حملها لأمثال لها من الأعراض، وذلك نحو استحالة وصفها بأنها متحركة وساكنة وحيَّة وعالمة مريدة، وأمثال ذلك، وكل

---

(١) أورد المصنف هذا الباب وذكر فيه حقيقة الأحكام العقلية لكي لاتلتبس بالأحكام الشرعية، فعرفها. بأنها : « ما يعلم الحكم فيها بقضية العقل المنفرد عن السمع، قبل مجيء الدليل السمعي». وبيَّن أن الأحكام العقلية لا تخرج عن قسمين : الأول : ما يتعلق بماهيتها وخصائصها وصفاتها الذاتية، كقولنا هذا جسم ساكن أو متحرك أو شفاف أو كثيف أو جماد أوحي.
والثاني : مايكون خارجاً عن الشيء، ولكنه متعلق به نوعاً من التعلق، كوصف الشيء بأنه حي لأنه عالم، لأنه لايتصور علم بدون حياة عقلاً.
والغرض من ذكر هذا الباب هو التوطئة للتفريق بين الحكم الشرعي والحكم العقلي، وبالتالي لبيان فساد قاعدة المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين.

الأحكام التي قدمنا ذكرها أحكام عقلية غير شرعية.

ومعنى إضافتها إلى العقل أنها مما يعلم كون الفعل عليها بقضية العقل المنفرد عن السمع وقبل مجيء السمع (٢) ، وكل حكم للفعل عُلِمَ من هذا الطريق مما ذكرنا وأضربنا عن ذكره فإنه حكم عقلي ليس بشرعي، ولا نعني بذلك أنه لايصح أن يرد الشرع بالإخبار عن كونها كذلك وتأكيد أدلة العقل على أحكامها، وإنما نعني أنها مما يعلم بها عقلاً، وإن لم يرد السمع، وقد دخل في هذه الجملة سائر أفعال العباد المكلف منهم وغير المكلف، وأفعال سائر الحيوان - أيضاً - لأنها كلها لاتنفك من الأحكام التي ذكرناها.

والضرب الآخر من أحكامها أحكام شرعية، وهي التي تختص بها أفعال المكلفين (٣) من العباد دون غيرها، وذلك نحو كون الكسب حسناً وقبيحاً ومباحاً ومحظوراً وطاعة وعصياناً وواجباً وندباً وعبادة لله وقربة وحلالاً وحراماً ومكروهاً ومستحباً، وأداء وقضاء ومجزئاًصحيحاً وفاسداً وعقداً ماضياً نافذاً صحيحاً أو باطلاً وفاسداً فكل هذه/ الأحكام الثابتة ص٤٤ للأفعال شرعية، لا سبيل إلى إثبات شيء منها والعلم به من ناحية قضية العقل، وهذا هو معنى إضافتها إلى الشرع، لامعنى لها سوى ذلك، غير أنه لايمكن أن يعرف أحكامها الشرعية إلا كامل العقل ومستدل بعقله على صحة السمع، وصدق مورده، وتلقي التوقيف على هذه الأحكام من جهته. ولولا ورود السمع بها لما علم بالعقل شيء منها لما نبينه وندل عليه من بعد.

---

(٢) يمكن اعتبار عبارة المصنف هذه حداً للحكم العقلي، وذلك بذكر وصفين له وهما : كونه يدرك بالعقل منفرداً دون الحاجة إلى السمع، وثانياً كونه موجود قبل وجود السمع. وكون السمع قد يرد بذكر لها لا يخرجها عن كونها عقلية. وقد بين المصنف بعد قليل سبب عدم إضافتها إلى الشرع.

(٣) لعل مراد المصنف الأحكام الشرعية التكليفية فقط دون الوضعية، وهي أيضاً أحكام شرعية ولكن تتعلق بغير أفعال المكلفين، كوجوب الضمان فيما أتلفته الدابة أو الصبي أو المجنون.

فإن قال قائل : فإذا صح عندكم ورود السمع بالأخبار عن هذه الأحكام العقلية وكونه طريقاً إلى العلم بها أو إلى تأكيد العلم بها كما يصح أن يعلم عقلاً، فلمَ قلتم هي عقلية دون أن تقولوا هي أحكام شرعية أو تقولوا هي عقلية شرعية لحصول العلم بها من الطريقين ؟

يقال له : أما من قال لاتعلم أحكامها هذه بالسمع، وإنما يجب أن تعلم عقلاً، وإنما يرد السمع بتأكيد أدلة العقل فقد يسقط عنه هذا الإلزام، لأنه يجعل معنى هذه الإضافة إلى ما يعلم الحكم به، وإن لم يكن بسمعٍ. وإذا لم يقل ذلك، قلنا : إنما وجه إضافتها إلى العقل دون السمع أمران :

أحدهما : إنها أحكام معلومة بالعقل قبل ورود السمع، ولو لم يرد سمع أصلاً لكانت إضافتها لذلك إلى العقل أولى.

والوجه الآخر : إنها تعلم بالعقل لو لم يرد السمع، ولايصح أن تعلم بالسمع لو لم تثبت بالعقل، فصارت إضافتها لأجل ذلك إلى العقل أولى (٤).

فأما قول المطالب فهلا قلتم إنها شرعية عقلية، فإن أراد به أنها لاتعلم إلاّ باقتران العقل والسمع أو بكل واحد منهما وإن لم يحصل الآخر. فذلك باطل، لأنها تعلم وإن لم يقترنا وتعلم بمجرد العقل لو فرض عدم السمع. ولايصح أن تعلم بالسمع لو فرض عدم العقل (٥).

---

(٤) تعبير المصنف في هذا الوجه والذي قبله بالأولى تدل على عدم المنع من التسمية بأنها أحكام شرعية، وقد يخرج على ذلك قاعدة بقاء ما كان على ما كان حتى يرد المغيِّر. فهي حكم عقلي جاء الشرع بها وأقرها، وتعتبر قاعدة شرعية مع أن أصل ثبوتها قبل ورود السمع. ولذلك لا أرى محذوراً في تسمية الأحكام الثابتة قبل ورود الشرع بواسطة العقل إذا جاء الشرع بإقرارها أنها أحكام شرعية. والله أعلم.

وأما قول المصنف : « ولايصح أن تعلم بالسمع لو لم تثبت بالعقل ». فهذه العبارة يرد عليها أن كثيراً من الأحكام الشرعية لامجال له فيها بنفي أو إثبات مع أنه ورد بها الشرع، وذلك كالأمور الغيبية، فكيف يكون هذا علامة على التفريق بين الأحكام الشرعية والأحكام العقلية. ولو اقتصر المصنف على الشق الأول، وهو قوله : (إنها تعلم بالعقل لو لم يرد السمع) لم يرد عليه ما ذكرناه.

(٥) هذه العبارة تصح لو كان يوجد في الخارج حكم عقلي لايصح أن يعلم بالسمع وهو غير موجود.

فإن أراد بذلك أنها تعلم عقلاً ويصح أن تعلم سمعاً أو يؤكد السمع الأدلة العقلية عليها كان ذلك صحيحاً، ولا معتبر بالعبارات والإطلاقات.

بـــاب
البيان عن الأمر المطلوب علمه بالنظر في أدلة الفقه وأصوله

اعلموا أن المطلوب بالنظر في أصول الفقه وأدلته إنما هو حكم فعل المكلف الشرعي (١)/ دون العقلي، نحو كونه حسناً وقبيحاً ومباحاً ومحظوراً وطاعة وعصياناً وواجباً وندباً وطِلْقاً حلالاً، وصحة العقد والتمليك، أو فساد ذلك، وكل هذه أحكام للفعل، وليست هي ذات الفعل الذي يوجد عارياً من هذه الأحكام عند زوال التكليف، وتعلم ذاته وسائر أحكامه وأوصافه العقلية وإن لم يرد السمع فيه بحكم من الأحكام. ص٥٤

وزعم قوم (٢) أن حكم الفعل المطلوب بالسمع وما انتزع واستخرج منه، إنما هو ذات الفعل ونفسه، وهذا جهل من قائله ، لأن وجود الفعل وذاته وجميع ماهو عليه من الصفات الراجعة إليه معلوم قبل السمع، على ما بيناه من قبل . فبطل قولهم.

---

(١) لما كان موضوع علم الفقه هو الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين، كان المطلوب بالنظر في أصول الفقه هو ما يوصل لهذا الغرض دون غيره، فلا يقصد بالنظر معرفة الأحكام العقلية ولا الإعتقادية. وجميع أحكام أفعال المكلفين التي بسببها يتم الثواب والعقاب هي أحكام شرعية يتوصل إليها من خلال الفقه وأصوله.

(٢) لم يسم هذه الفرقة المصنف هنا، كذلك إمام الحرمين في تلخيص التقريب وذكر المصنف أدلتهم دليل على أنها فرقة معلومة عنده. وقد نسب هذا القول الزركشي في البحر المحيط (١/١١٩) إلى جمع من الحنفية . وقالوا : إن معنى حرمة العين خروجها من أن تكون محلاً للفعل شرعاً. ونقله الزركشي عن الميزان للسمرقندي ونقل عن صاحب الأسرار من الحنفية أن الحل والحرمة إذا كانا لمعنى في العين أضيف إليها.

وأما المعتزلة فإنها تنكر إضافة التحريم إلى الأعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح إلى الله تعالى. بناء على أصلهم أن كل محرم قبيح. ونقل الزركشي في البحر (١/١٢١) عن إلكيا الهراسي أنه يقول : إن الحكم لايرجع إلى ذات المحكوم ولا إلى صفة ذاتية له - إن قلنا أن الصفة زائدة على الذات - أو صفة عرضية له، وإنما هو تعلق أمر الله بالمخاطب. وبنى عليه أن العقل لامدخل له في أحكام الله تعالى خلافاً للمعتزلة، وانظر في ذلك المنخول للغزالي ص ٧.

وقد اعتلوا لذلك بضرب من الجهل - أيضاً - فقالوا : يدل على ذلك أنه لو توهم عدم الفعل، لعدمت سائر أحكامه هذه، فوجب أن تكون أحكامه هي هو. وهذا باطل، لأنه قول يوجب أن تكون جميع صفات الأجسام وأحكامها وأقوالها وأفعالها هي هي، لأنه لو تصور عدم الجسم لعدمت أقواله وأكوانه ونواهيه وأوامره وجميع متصرفاته فيجب لذلك أن تكون أفعاله وتصرفه وسائر صفاته هي هو، ولما لم يجب ذلك بإتفاق فسد ما ظنوه [٣].

على أن يقال لهم . فهلا استدللتم على أن أحكام الفعل ليست هي ذات الفعل بالإتفاق، على أنه لايجب انتفاء الفعل بانتفاء أحكامه الشرعية من نحو كونه حلالاً وحراماً وماجرى مجرى ذلك، ولا جواب لهم عنه.

واستدلوا - أيضاً - على أن حكم الفعل هو الفعل بأن حكمه هو كونه حلالاً وحراماً. قالوا والكل يقولون هذا الفعل حلال وهذا حرام، فيجعلون نفس الفعل هو الحلال والحرام، فوجب أن يكون حكم الفعل هو الفعل.

وهذا باطل، لأنه لامعتبر بالإطلاقات التى منها حقيقة ومنها مجاز وإنما يصفون الفعل بأنه حلال وحرام [٤] على معنى أنه مُحلَّلٌ ومُحرمٌ ومحظور ومندوب إليه وموجَب. والتحليل والتحريم والندب والإيجاب هو حكم الله تعالى وإخباره عن الشيء بأنه قد جعله كذلك، وهو غير الفعل/ وعلى أنه لو سلِّم أن الحلال والحرام هو الفعل لوجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً له لمعنى يتعلق به، وهو حكم الله تعالى، فالمطلوب لامحالة حكمٌ في الفعل وصفةٌ حاصلة له بالسمع دون ذاته، وما هو عليه مما هو معلوم بمجرد العقل. فبطل ما قالوه.

ص٤٦

---

(٣) الفقرة السابقة نقلها عن هذا الكتاب الزركشي في البحر ١/١٢٠ وعزاها إليه. وستأتي الإشارة إلى مواضع أخرى استفادها الزركشي منه.

(٤) كلمة « حرام » إضافة من المحقق لحاجة المعنى إليها.

باب
في أقسام الفعل الداخل تحت التكليف

ونقول إن جميع أفعال المكلف الداخلة تحت التكليف - دون ما يقع منه في حال الغلبة وزوال التكليف - لايخلو من قسمين لاثالث لهما ولا واسطة بينهما :

أحدهما : للمكلف أن يفعله. والآخر ليس له أن يفعله، ولا يجوز أن يقال أن بينهما ما لايقال له فعله ولا ليس له فعله، وذلك معلوم بضرورة العقل[١]، كما يعلم بأول فيه أن المعلوم لايخرج عن عدمٍ أو وجود، وأن الموجود لا يخرج عن قِدَمٍ أو حدَث، والذي له فعله منها حسنٌ كله، وهو ينقسم إلى مباح وندب وواجب. وسنبين حدود ذلك من بعد. والذي ليس له فعله هو القبيح المحرم [٢] الإقدام عليه، وكل مكلف له فعل شيء مما وصفنا فلا يجوز أن يكون له بحق الملك والإختراع وإنشاء الأعيان الذي لله تعالى التصرف فيها بحق الربوبية واستحقاق العبادة، وإنما يكون للمكلف الفعل على وجه ما حدَّه له مالك الأعيان وأذِنَ له فيه، ومتى قيل أن للمكلف وغيره من الخلق شيئاً من الذوات نحو الأَمَةِ والعبدِ والرِّيْعِ [٣]، فإنما معنى ذلك أن

---

(١) القسمة التي أشار لها المصنف قسمة عقلية قطعية. وبقي أن هذه القسمة تحتاج إلى تقييد المقسوم، لأنه قد توجد بعض الأفعال يجوز للمكلف فعلها وليس له فعلها، لكن من جهة أخرى غير الجهة الأولى. ولذا قد يقول قائل : إن الصلاة في الدار المغصوبة يجوز للمكلف فعلها لأنها صلاة مكلف بها. ولايجوز له فعلها إذا نظرنا إلى أنها حركات وسكنات في مكان مغصوب. وبالتالي في هذه الحالة يمكن أن نقول له فعلها وليس له فعلها.

(٢) لم يذكر المصنف الحكم الخامس من الأحكام التكليفية وهو المكروه وكان ينبغي ذكره تحت القسم الثاني وهو القبيح، وخاصة أنه التزم بالقسمة الثنائية، أي ماله فعله وما ليس له فعله.

(٣) قال في المصباح المنير ٢٤٨/١ : الرِّيْع : الزيادة والنماء، ونقل عن الأزهري أن الرِّيْع : فضل كل شيء على أصله . وينظر مختار الصحاح ص ٢٦٦.

له التصرف فيه والإنتفاع بقدر ما أذن له المالك تعالى وحدهً، وتعدِي ذلك ظلم منه ومحظور عليه [٤].

---

(٤) تصرف العبد المالك في ملكه مقيد بأوامر الشرع ونواهيه سواء كان المملوك ذا روحٍ كالعبد والأمة والدابة. أو ليس من ذوات الأرواح من مال وضياع أو غيره. وحتى جسده فقد حرّم الشرع على الإنسان إهلاك نفسه بإنتحار أو إذهاب لعضو من أعضائه أو إفساد عقله. كما حرم على الإنسان بعض التصرفات فيمن تحته من الإماء والعبيد. وقد جعل عقوبة من لطم عبده أو أمته إعتاقه في الحديث الذي أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والبخاري في الأدب المفرد عن سويد ابن مقرن وغيره. كما ثبتت أحاديث أخرى في النهي عن تكليفهم ما لايطيقون والإحسان إلى البهائم كالحديث المتفق عليه عن عبد الله بن عمر : « عذبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت جوعاً فدخلت فيها النار ». وأما تصرف المالك في سائر ممتلكاته قد تناولتها آيات وأحاديث تنهى عن التبذير والإسراف والإنفاق فيما حرّم الله. وتأمره بإخراج حق الله فيها.

بـــاب
القول في الحسن والقبيح من فعل المكلف
وطريق العلم بذلك
والقول حَسنٌ أحسنُ من حَسنٍ وقبيحٌ أقبح من قبيح

قد قلنا من قبل أن كل/ ما للمكلف فعله فإنه حسن، وكل ما ليس له فعله فإنه قبيح [١]. واعلموا أنه ليس تحت وصف فعل المكلف بأنه حسن أو قبيح صفة هو في نفسه عليها يستحقها لذاته وجنسه، أو لمعنى يقوم به، أو لوجه هو في العقل عليه على ما يقوله القدريَّة [٢]، وأن الحسن في نفسه نحو العلم والعدل والإنصاف وشكر النعمة، وما يجري مجرى ذلك، والقبيح في نفسه نحو الظلم والجهل وكفران النعمة، وأمثال ذلك، وما يدعو في المعلوم إلى فعل الحسن ولايعلم كونه داعياً إلى ذلك إلا بالسمع، نحو الصلاة ص٤٧

---

(١) تنقسم أفعال المكلفين إلى حسن وقبيح، واختلف الجمهور مع المعتزلة في بيان ما يطلق عليه الحسن والقبيح. فذهب الجمهور إلى أن ما نُهيَ عنه شرعاً هو القبيح، وما لم ينه عنه شرعاً فهو الحسن. واتفق الجمهور على إطلاق الحسن على الواجب والمندوب، واختلفوا في إطلاقه على المباح. والراجح إطلاقه عليه لأنه مأذون فيه. واتفقوا على إطلاق القبيح على المحرم، واختلفوا في إطلاقه على المكروه فذهب إمام الحرمين وجماعة إلى أن المكروه ليس بقبيح ولاحسن، وذهب آخرون إلى أن المكروه قبيح لأنه منهي عنه. وينظر في تفسير الجمهور للحسن والقبيح الإبهاج (٦١/١) والمنخول ص ٨، والبحر المحيط (١٧٠/١).

(٢) اختلف القدرية في تعريف الحسن والقبيح. وقد عرفه أبو الحسين في المعتمد (٣٦٥/١) بتعاريف بعد أن قسَّم كلاً منهما : ومما عرف به القبيح : « أنه ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله » وعرفه - أيضاً - بأنه « الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم » وعرف الحسن بأنه « ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله » أو « مالم يكن على صفة تؤثر في استحقاق فاعله الذم » أو « ما ليس له مدخل في استحقاق فاعله الذم » . وتعاريف المعتزلة مبنية على أن الحسن والقبيح كل منهما يختص بصفة موجبة للتحسين والتقبيح. والجمهور ينازعونهم في هذا الأصل، فالحسن عندهم ما حسنه الشرع، لا ما حَسُنَ لأجل وصف يتضمنه.

وينظر رأي المعتزلة في شرح مختصر الروضة للطوفي (٤٠٢/١) ، والمنخول ص ٩ والإبهاج (٦٢/١) وميزان الأصول ص ١٧٦ وما بعدها . والبرهان (٨٧/١).

والحج والصيام، وغير ذلك من الواجبات والقرب التي لايعلم وجودها عقلاً، والداعي إلى فعل القبيح العقلي كالزنى واللواط وشرب الخمر وترك الصلاة والفرائض السمعية. هذا جملة الحسن والقبيح العقليين والشرعيين عندهم.

ولا أصل لهذا عند أهل الحق، بل العقل لايحسِّن شيئاً في نفسه لما هو عليه من الصفة والوجه. ولا شيئاً يدعو إلى ما هذه سبيله، ولا يقبح شيئاً في نفسه وما هو عليه، ولا شيئاً يدعو إلى فعله، كل هذا باطل لا أصل له، وإنما يجب وصف فعل المكلف بأنه حسن وقبيح إنه مما حَكَمَ الله بحسنه أو قبحه(٢).

---

(٢) لابُدَّ من تحرير محل النزاع بين الجمهور والمعتزلة في هذه المسألة. فنقول : إن الحسن والقبح يطلق ويراد به ثلاثة أمور :

الأول : ملاءمة الطبع ومنافرته، كحسن إنقاذ الغريق وقبح إتهام البريء.

الثاني : صفة الكمال والنقص، كحسن العلم وقبح الجهل.

في هذين القسمين لانعلم نزاعاً في استقلال العقل بإدراكهما.

الثالث : ما يوجب المدح والذم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً من أفعال المكلفين. وهذا القسم هو محل النزاع. فقال المعتزلة : يستقل العقل بإدراكه بدون الشرع. وأهل السنة قالوا : إنه لايعلم استحقاق المدح والذم ولا الثواب والعقاب على الفعل إلا من جهة الشرع على ألسنة الرسل.

والمعتزلة قالوا : إن الأفعال لذواتها منقسمة إلى حسنة وقبيحة، ثم إن حسن بعضها وقبحه يدرك بضرورةالعقل كحسن الإيمان وقبح الكفر. ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بنظر العقل كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، إذ كل منهما يشتمل على مصلحة ومفسدة فلابد من نظر العقل حتى يرجح إحدى الجهتين على الأخرى.

ومن الأشياء ما لايدرك حسنه وقبحه إلا بالسمع كاختصاص بعض العبادات بأوقات وأمكنة، وتقدير نصب الزكوات، ومقدار الواجب فيها، وكتحريم صيام يومي العيدين وتحريم الصلاة في بعض الأوقات. فهذا ما نقله المحققون من أهل السنة عن المعتزلة.

وبهذا يظهر ما ورد من عبارات أهل السنة مجملة ينبغي تقييدها بما ذكرناه، فبعض أهل السنة نقلوا عنهم أنهم يقولون : « إن العقل يحسِّن ويقبح » « إن العقل يوجب ويحرم » والأمر ليس على إطلاقه.

ويظهر أثر الخلاف بين الجمهور والمعتزلة. حيث إن الجمهور يقولون : إن الشرع منشيء للأحكام ومخترع لها، ولا يوجد قبل ورود الشرع، والمعتزلة تقول : إن الشرع مؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الأفعال وقبحها ضرورة أو نظراً. وهو كاشف عن حكم العقل لما لا يدركه من الأحكام الشرعية كبعض العبادات.

ينظر في ذلك شرح مختصر الطوفي (١/٤٠٢ والبرهان (١/٨٧) وما بعدها وجمع الجوامع مع حاشية البناني (١/٥٦) وما بعدها. والإحكام للآمدي (١/٨٠) وقد نسب الآمدي قول المعتزلة للكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية، ونسبه الغزالي في المنخول ص ٨ أيضاً للروافض.

ومعنى حكمه بذلك ليس هو إخباره تعالى عن صفة هو في العقل عليها، وإنما معناه أمره لنا بمدح فاعل الحسن وتعظيمه وحسن الثناء عليه والعدول عن ذمه وانتقاصه. لامعنى لوصفه بأنه حسن أكثر من ذلك.

وكذلك معنى وصف الفعل/ بأنه قبيح إنه مما أمرنا الله تعالى بذم فاعله وانتقاصه وسوء الثناء عليه به، وقد يدلنا على حكمه فيهما بذلك بخبره عن أنه قد حكم به، ويدل عليه بأمره بالحَسَن ونهيه عن القبيح المحرم، لإجماع الأمة على ذلك بحسنٍ ما وحكمه بما أمر بفعله وحكمه بقبح ما حرمه بالأمر والنهي في الدلالة على هذين الحكمين بمثابة الخبر عن الحكم بذلك. ص٤٨

فصـــل

فأما معنى قولنا حسنٌ أحسن من حسن، وقبيح أقبح من قبيح، فإنما هو أن الذي أمرنا به من تعظيم فاعلٍ ما قيل أنه أحسن والمدح له والثناء عليه أكثر مما أمرنا به في فاعل ما هو دونه في الحسن، ومعنى قولنا هذا أنقص رتبةً في الحُسن أن ما يلزمنا من المدح والتعظيم عليه أقل، وكذلك معنى قولنا في أقبح القبيحين أنه أقبح أن المأمور به من الذم والانتقاص والإهانة في أقبح القبيحين أكثر ذماً مما أمرنا به في الأدون، لامعنى لقبيح أقبح من قبيح أكثر من هذا [٤].

---

(٤) لاشك أن الطاعات تتفاوت باعتبارات شتى لقيام الأدلة الشرعية على هذا التفاضل من نصوص الكتاب والسنة. فوردت أحاديث تحدد أفضل الأعمال وأكثرها ثواباً كالصلوات المفروضة، ثم باقي أركان الإسلام وبر الوالدين إلى أن ينتهي التفاضل إلى أدونها، كتبسم المسلم في وجه أخيه المسلم وإماطة الأذى عن الطريق والطاعات هي الموصوفة بالحسن، وبالتالي لابد أن يكون حسن أحسن من حسن. وكذلك الأمر بالنسبة للمعاصي فأعلاها الإشراك بالله، وهو الذي أوعد الله بعدم مغفرته لمن مات عليه، ثم يتبعه التضييع لأركان الإسلام الأخرى ، وفعل السبع الموبقات إلى أن ينتهي الأمر إلى اللمم من الذنوب. وقد تتفاوت الأفعال القبيحة في قبحها باعتبارات أخرى، كاعتبار فاعلها فقد يكون الذنب الواحد إذا وقع من شخص أقبح مما لو وقع من شخص آخر، وإن كان الكل قبيحاً لما ورد في الحديث من وصف العائل المستكبر والشيخ الزاني والملك =

فصــل

فأما ما يدل على أنه لامجال للعقل في تقبيح شيء من الأفعال أو تحسينه، فقد بيّناه وكشفناه في كتب أصول الديانات بما يغني الناظر فيه.

ومن أقرب ما يدل على ذلك أنه لو كان طريق العلم بحسن شيء من ذلك أو قبحه العقل لم يخل أن يكون معلوماً بضرورة العقل أو دليله، ومحال أن يكون معلوماً بضرورته مع جحدنا وجحد أكثر العقلاء للعلم بقبح شيء من جهة العقل، وقول سائرهم بأنا لا نعلمه إلا بدليل السمع، لأن ما علم بضرورة العقل. فالعقلاء فيه مشتركون. ولايجوز أن يجمع على جحده منهم قوم بهم ثبتت الحجة وينقطع العذر، ويعلم صدقهم ضرورة فيما يخبرون عنه. فبطل بذلك أن يكون معلوماً بضرورة العقل، وقد / اتفقنا وإياهم على أنه غير معلوم بأدلة العقل، لأنه لو كان ذلك كذلك لصح أن يجهل حسن العدل والإنصاف وشكر المنعم وقبح الظلم والعدوان وكفران الإنعام كثير من العقلاء إذا قصروا في النظر أو عدلوا عنه جملةً وهذا باطل عندهم، فثبت بذلك أنه لاسبيل لهم إلى علم شيء من ذلك من جهة العقل. ص٤٩

وقولهم بعد هذا : أنتم تعلمون قبح هذه الأمور وحسنها عقلاً وضرورة وتظنون أنكم تعلمون ذلك دليلاً وسمعاً، لأن العلم بأن العلم ضرورة أو كسب طريقه النظر لا الضرورة بمثابة قولنا لهم بل أنتم تعلمون ذلك كسباً ونظراً ودليلاً، وإنما تظنون أنكم تعلمون ذلك عقلاً واضطراراً، لأنه قد غلط قوم واعتقدوا أن كثيراً من علوم الإكتساب علوم ضرورية. كما اعتقد قوم أن بعض العلوم الضرورية علوم كسبيّة. وهذا اعتقدوه وإن وصفوا العلوم

= الكذاب، وإن كان التكبر والزنى والكذب قبيحاً فهذه الذنوب من هؤلاء أقبح. وقد يكون عظم القبح راجعاً لحدوث المعصية في أمكنة مختلفة فقد ثبت أن الذنوب تعظم في بعض الأمكنة، كما تعظم في بعض الأزمان. فتفاوت الطاعات في الحسن والثواب عليها، وتفاوت المعاصي في القبح وترتب العقاب عليها أمر معلوم من شريعة محمد ﷺ بالضرورة. لاينكره إلا مكابر.

الضرورية أنها علوم كسبيةٌ. وهذا ما لا فصل فيه.

فإن قالوا : إنما ينفصل قولنا من قولكم باتفاقنا على أن كل عاقل يعلم حسن ما قلناه وقبحه. ولو كان ذلك معلوماً بنظر لاختلف العقلاء فيه. وهذا علامة كون العلم بالشيء معلوماً ضرورة، وهو أن لايختلف العقلاء في العلم به.

يقال لهم : متى سلم لكم أن جميع العقلاء ممن علم صحة السمع وأقرَّ به، ومَن جهله وأنكره من الملحدة وغيرهم. يعلمُ حُسن حَسَنٍ وقبح قبيح من الأفعال. وهؤلاء جميعاً أعني مَن جهل السمع غير عالمين عندنا بقبح فعلٍ ولا بحسنه وإن اعتقدوا ذلك من غير جهة العلم، وإذا لم يسلم ذلك بطل ما قالوه.

فإن قالوا : أردنا اعتقاد جميع العقلاء كذلك، لا العلم به.

قيل لهم : ولم قلتم إنه إذا أجمع جميع العقلاء على اعتقاد شيء وبعضهم عالم به، وبعضهم غير عالم به وجب أن يدل ذلك على أن العلم بذلك الشيء ضرورة، وإنما يعلمه منهم من استطرق اليه بطريقة دون من اعتقده/ ص٥٠ ظناً وتقليداً، فلا يجدون إلى تصحيح دعواهم هذه طريقاً.

ويقال لهم : نحن لانعلم أن جميع العقلاء يعتقدون حسن ما ادعيتم وقبحه، فلا وجه لدعواكم هذه.

ويقال لهم : فقد اعتقد جميع أهل الملل، وكل من خالف الدهرية (٥) إثبات الصانع وحدوث العالم، واعتقد جميع مثبتي النبوات من أهل كل ملةٍ صحة بعثة الرسل وصدقهم، وبعضهم يثبت التواتر، فيجب أن يستدلوا

---

(٥) الدهريون نسبة للدهر، وهم جماعة من الكفرة يقولون بقدم العالم وقدم الدهر، وتدبيره العالم، وتأثيره فيه، وأنه ما أبلى الدهر من شيء إلا وأحدث شيئاً آخر. وقد حكى الله خبرهم في القرآن الكريم، قال تعالى ﴿ وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ﴾ انظر الملل والنحل للشهرستاني (٣/٧٩)، والحور العين : ص ١٤٣.

بذلك على أنهم مضطرون إلى العلم بما اعتقدوه من ذلك وأنه لامقلد فيهم. فإن مروا على ذلك تركوا دينهم، وإن أبوه، وقالوا : هؤلاء قد استدلوا على علم ما اعتقدوه مع كثرة عددهم، أو أكثرهم مستدل ومنهم المقلد والظان في اعتقاده.

قيل لهم : مثل ذلك في جميع العقلاء المعتقدين لحسن ما ذكروه وقبحه ولا فرق، وإلا فما الفصل بين إجماع أمم عظيمة وأهل أقاليم على اعتقاد شيء وبين إجماع جميع الناس في هذا الباب ؟

فإن قالوا : لو كان طريق العلم بحسن هذه الأمور وقبحها السمع دون العقل لوجب أن لايعلم ذلك منكروا السمع والجاهلون بصحته.

قيل لهم : كذلك هو، وإنما يعتقدون ذلك ظناً وتقليداً لأهل الشرائع، وعلى حسب اعتقاد جميع العامة عندكم للتوحيد والنبوة، وإن لم يكونوا بذلك عالمين، لأن من لم يعتقد الشيء من بابه وبدليله لم يصل أبداً إلى علمه (٦) ، ولا طريق إلى العلم بحسن الحسن وقبح القبيح إلا السمع.

---

(٦) قول المصنف أن التقليد لايفيد العلم أبداً بنى عليه قوم عدم صحة إيمان المقلد. بل بالغ بعضهم وحكم عليه أنه من أهل النار. ونقل بعضهم هذا القول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري ونفاه عنه أصحابه وخاصة أبو القاسم القشيري، وحمله على من لم يحصل له الإعتقاد الجازم، كما ذكر ذلك ابن السبكي في جمع الجوامع والسفاريني في لوامع الأنوار. ونقل هذا القول القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٠ عن الأستاذ أبي اسحاق الأسفرائيني، وليس عن الشيخ أبي الحسن الأشعري.

ونسب إمام الحرمين في الشامل إلى الحنابلة القول بالتقليد في الأصول. وقد نفى الطوفي في شرح مختصر الروضة هذه النسبة كما نفاها السفاريني في الدرة المضية حيث قال :

فكل ما يطلب فيه الجزم ... فمنع تقليد بذاك حتم
لأنه لا يكتفي بالظن ... لدى الحجى في قول أهل الفن

ومعظم الأصوليين ينسبون القول بالتقليد إلى أبي الحسن العنبري كما في شرح اللمع (١٠٠٧/٢) وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٤٠٤/٢) ولوامع الأنوار البهية (٢٦٩/١) وبعض الأصوليين ينسبون القول بجواز التقليد في أصول الدين لبعض الشافعية كما في لوامع الأنوار البهية (٢٦٨/١)، ومسلم الثبوت (٤١/٢) وشرح الكوكب المنير (٥٣٣/٤) والمعتمد (٩٤١/٢) والتمهيد لأبي الخطاب (٣٩٦/٤). =

فإن قالوا : لو لم تُعلم هذه الأمور بالعقل لم يُعلم به شيء أصلاً.

يقال لهم : ولو لم تعلم هذه الأمور بالسمع لم يعلم شيء أصلاً. ولو لم يعلم بالعقل قبح شرب الخمر ووجوب الصلاة والصيام لم يعلم به شيء أصلاً، ولو لم يعلم بعض الأشياء بضرورة العقل لم يعلم بها شيء أصلاً. ولو لم يعلم بدليله كثير من الأشياء لم يعلم به شيء أصلاً. فإن لم يجب هذا لم يجب ما قلتم ولا مخرج لكم من ذلك. ولسنا نعني - وفقكم الله - بقولنا إنه لايعلم بضرورته ولا بدليله حسن الفعل ولا قبحه، إنه لايعلم به/ حسن ص٥١ نظم الكلام وقبحه، وحسن رمي المؤمن للكافر والكافر للمؤمن ودقته وإصابته، ولا نريد أنه لايعلم بالحواس حبس الحلق والأصوات وقبح ذلك الذي تنفر عنه النفوس ، وإنما نريد أنه لايعلم وجوب الذم والمدح والثواب والعقاب على الأفعال، وكذلك فما نُريد بذلك أن العاقل الحساس لاينفر من ضربه وإيلامه وتجريده للحر والبرد، ولايميل إلى التذاذه وإطعامه وإسقائه ودفع الضرر والحر والبرد والآلام عنه، وأنه لا يألم بضرب السيف والكيْ بالنار، ولايميل إلى أكل طيب الطعام وشرب لذيذ الشراب. هذا جهل من

= والمحققون من الأصوليين ذهبوا إلى أن المهم أن يحصل للمكلف اعتقاد جازم ثابت لاشك فيه ولاتردد بأي طريق كان في أصول العقائد. ولا يجوز الحكم على عوام المسلمين بالكفر وعدم صحة الإيمان. ولله در الشوكاني في الإرشاد حيث قال : « فيا لله العجب من هذه المقالة - أي عدم صحة إيمان المقلد - التي تقشعر لها الجلود وترجف عند سماعها الأفئدة، فإنها جناية على جمهور الأمة المرحومة وتكليف لهم بما ليس في وسعهم ولا يطيقونه. وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الإجتهاد ولا قاربوها الإيمان الجملي، ولم يكلفهم رسول الله ﷺ وهو بين أظهرهم بمعرفة ذلك، ولا أخرجهم عن الإيمان بتقصيرهم عن البلوغ إلى العلم بذلك بأدلته ». انتهى. وقد رد أيضاً على من قال : إن المقلد مؤمن فاسق. وقد نقل جمع من الأصوليين عن أبي هاشم الجبائي أنه يقول: إنه لايصح إيمان المقلد حتى ولو كان جازماً، كما في جمع الجوامع (٤٠٤/٢).

ولمزيد من الآراء والإستدلال ينظر : لوامع الأنوار البهية (٢٦٧/١ - ٢٧٦) وإرشاد الفحول ص ٣٦٦ والميزان ص ٦٧٦ والمعتمد (٩٤١/٢) والبحر المحيط للزركشي (٢٧٦/٦) وشرح مختصر الروضة للطوفي ٦٥٦/٣ والتمهيد لأبي الخطاب (٣٩٦/٤) ومنتهى الوصول والأمل ص٢١٩ وشرح اللمع ١٠٠٧/٢ والمستصفى (٣٨٧/٢) ومسلم الثبوت (٤١/٢) وشرح الكوكب المنير (٥٣٣/٤) وشرح تنقيح الفصول ص٤٣٠ واللمع ص٧٠ وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٤٠٤/٢)

راكبه، ولكن ليس يقول مسلم أن العَلَمَ على حسن الشيء ميلُ الطبع إليه وعاجل النفع به. والعلم على قبحه نفور الطبع عنه، ولا أن ذلك هو معنى وصف الحسن والقبيح بأنه حسن وقبيح (٧) ، لأن الطباع تميل إلى ترك النظر والبحث والإسترسال إلى الراحة، وإمراج النفس في شهواتها (٨) ودفع الألم بالنظر وغيره عنها، وتميل إلى الزنى واللواط وشرب الخمر والتبسط في أملاك الغير. كل ذلك قبيح مع ميل الطبع إليه، وعاجل النفع به، وكذلك فهي تنفر عن النظر وكدِّ القلب بدقيق الفكر في أدلة التوحيد، وعن الصيام في أيام القيظ (٩) والصلاة، وعن الحج والسعي وسائر العبادات. وليس ذلك بدليل على قبحها. فالمسلم لاينبسط لتحقيق معنى الحسن والقبيح بهذا.

وكثير من القدريَّة وإخوانهم من المجوس والبراهمة وأهل الدهر يرجعون في معنى الحسن والقبيح إلى هذا، وهو خلاف دين المسلمين. وهذه جملة في معنى الحسن والقبيح وطريق العلم بهما كافية إن شاء الله.

---

(٧) بين الباقلاني موضع النزاع مع المعتزلة بياناً شافياً حيث أن كون الحسن بمعنى ميل النفس والقبح بمعنى نفور النفس هذا متفق عليه أنه يمكن أن يكون عقلياً، وحصر النزاع في الحسن والقبح الذي هو بمعنى ذم الفاعل واستحقاق فاعله العقوبة أو مدح الفاعل واستحقاقه الثواب.

(٨) في المخطوطة « منهواتها ».

(٩) القيظ : شدة الحر - المصباح المنير ٢/٥٢١.

بـــاب

أقسام ذكر الحسن والقبيح من الأفعال / ص٥٢
وما للفاعل فعله منها وما ليس له فعله

قد قلنا من قبل ، إن جميع أفعال المكلف إما أن يكون له فعلها أولا يكون له ذلك. وهي كلها بعد ذلك تنقسم على ثلاثة أقسام لا رابع لها :

فضرب مأمور به، وضرب منهي عنه، وضرب منها مباح مأذون فيه(١).

والمأمور به منها على ضربين : واجب وندب.

فالواجب : هو الموصوف بأنه واجب أن يفعل.

والمندوب إليه : يوصف بأنه الأولى أن يفعل والأفضل، ونحو ذلك (٢).

والمنهي عنه - أيضاً - على ضربين : فضرب منه محرم محظور، وهو الموصوف بأنه يجب تركه واجتنابه. ومنهم من يقول هو الذي يجب أن لايفعل

---

(١) ما ذكره المصنف هو تقسيم للحكم التكليفي إلى مأمور به ومنهي عنه ومباح كما قسمه في الباب السابق إلى حسن وقبيح.

أدخل المصنف تحت الحسن (الواجب والمندوب والمباح) ونقل ابن السبكي في الإبهاج ٦١/١ الخلاف في دخول المباح تحت الحسن. وصحح دخوله. وأدخل الباقلاني تحت القبيح المحرم والمكروه. وخالفه في ذلك إمام الحرمين فلم يجعل المكروه من القبيح في تلخيص التقريب لوحة (٩) وقد نقل عنه ذلك ابن السبكي في جمع الجوامع (١٦٦/١) والإبهاج (٦١/١).

وأما تقسيمه هنا الأفعال إلى مأمور به ومنهي عنه يخالفه فيه من يرى أن المباح مأمور به وهو الكعبي ومن وافقه. وإمام الحرمين اضطرب في جعل المباح من المأمور به، حيث قال في البرهان ٢٩٦/١ [المباح لايقع مأموراً به] ولكنه في ص ٣٠٨ جعل المباح من الأمر. ونقل ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤٢٤/١ ، والطوفي في شرح مختصر الروضة (٣٨٧/١) عن الأئمة الأربعة عدم اعتبار المباح من المأمور به.

وينظر في كون المباح مأموراً به أم لا المسودة ص ٦ . وقال : « إن أريد بالأمر الإباحة فعندي أنه مجاز » وهذا مما يدل على أن شيخ الإسلام يقول بالمجاز، ولكنه نهى عن التوسع فيه فقط، كما يشهد لذلك الرسالة المدنية في الفتاوي.

(٢) سيتعرض المصنف في الباب التالي إلى حد الواجب والمندوب على وجه أدق.

من غير ذكر ترك واجتناب له، بناء على تجويز خلق المكلف من الفعل والترك [٣]، وذلك باطل بما قدمناه.

والضرب الآخر من المنهي عنه منهي عنه على سبيل الندب والفضل، لاعلى وجه التحريم والحظر لتركه، ويوصف هذا الضرب بأنه الأولى والأفضل ألا يفعل، والأفضل الأولى فعل تركه والإجتناب له [٤].

فأما المباح فقسم مخالف لهما، وهو المأنون فيه الذي لايوصف بأنه يجب أن يفعل، [٥] والأولى والأفضل أن يفعل، أو يجب أن لايفعل، والأفضل أن لايفعل، إذ كان فعله وتركه سيًان. وليس في فعل المكلف شيء خارج عن هذه الأقسام.

---

(٣) القائلون بأنه يجوز على المكلف خلق أفعاله هم المعتزلة. وينظر في ذلك المعتمد (١٨١/١).

(٤) سيتعرض الباقلاني إلى حد الحرام والمكروه في الباب التالي لهذا على وجه أدق.

(٥) قول المصنف : « والأولى والأفضل أن يفعل » مراده به « ولا يوصف بأنه الأولى والأفضل أن يفعل ». وهكذا في الجملتين التاليتين لابد من تقدير محذوف في أول كل منها ، وهو « لايوصف بأنه » حتى يستقيم المعنى.

بـــــاب
القول في حد المباح (١) من الأفعـال، وهل هو داخل تحت التكليف أم لا ؟

فإن قال قائل ، ما حد المباح، ومعنى وصفه بذلك ؟

قيل له : حده إنه « ما ورد الإذن من الله تعالى فيه وتركه غير مقرون بأمرٍ بذم فاعله أو مدحه، ولا بذم تاركه ولا بمدحه » (٢) ولايحتاج في ذلك إلى القول : « غير مقترن بوعد على فعله بثواب أو على تركه بعقاب »، لأن الله تعالى لو أوجب علينا فعلاً / أو حرمه علينا من غير وعدٍ بثواب عليه أو عقاب على تركه لكان واجباً أو محرماً بإيجابه وتحريمه وإن لم يكن فيه ثواب ولا عقاب. فإذا قلنا هو المأذون من قبل الله تعالى في فعله، على هذا الوجه فصلنا بينه وبين فعل الله، لأنه ليس بمأذون له فيه، وبين الواجب والندب من أفعالنا وبين أفعال الأطفال والبهائم والمجانين، لأنها غير مأذون لهم فيها (٣). ص٥٣

ويصح أن يحد المباح بأنه : « ما أعلم فاعله من جهة السمع أنه لانفع

---

(١) والمباح لغة إما مأخوذ من الباحة وهي الساحة الواسعة، والإباحة على هذا تحليل وتوسعة لمن أبيح له. ومأخوذة أيضاً من الإعلان والإظهار. وينظر في ذلك مختار الصحاح ص ٦٨ والمصباح المنير ١/٦٥ والقاموس المحيط ص ٢٧٣.

(٢) وافق إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٨) القاضي في حد المباح مع إجراء تعديل يسير في ألفاظه، حيث حده بأنه : « ما ورد الإذن من الله تعالى في فعله وتركه من حيث هو ترك له من غير تخصيص أحدهما باقتضاء ذم أو مدح » ووصفه بأنه حد سديد يميز المباح عن غيره من الأحكام الأربعة وعن حكم الأفعال قبل ورود الشرع. وعن وصف أفعال الله سبحانه بالإباحة فخرجت هذه الأمور بألفاظ التعريف - كما بيَّن ذلك القاضي الباقلاني. وارتضى تعريف إمام الحرمين هذا الزركشي في البحر المحيط (١/٢٧٥) ولكن إمام الحرمين في البرهان (١/٣١٣) إختار حداً آخر وهو : « ما خير الشارع فيه بين الفعل والترك من غير اقتضاء ولا زجر ».

(٣) فيكون قد خرج بقوله : « ما ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه » أفعال غير المكلفين وأفعال الله. والمحرم والمكروه والأفعال قبل ورود الشرائع، وكذلك الواجب والمندوب . وهذا الحد بناء على القول بأن البراءة الأصلية حكم عقلي.

له في فعله ولا ضرر عليه في تركه من حيث هو ترك له ». وهذا - أيضاً - حد يفصله من فعل القديم، وفعل كل من ليس بمكلف، لأنه تعالى غير مُعْلَمٍ بحكم ذلك من فعله من جهة سمع، ولا من ذَكَرْنا حاله ممن ليس بمكلف من المنتقصين. (٤)

فإن قيل ، ما معنى قولكم : ما أُعلم فاعله ذلك من حكمه من جهة السمع ؟

قيل له ، لأن العاقل يعلم أنه لاضرر عليه في ترك الفعل ولا نَفْع له فيه من جهة العقل، ولايوصف فعله بأنه مباح.

فإن قيل ، فما معنى قولكم : حده ما أُعلم فاعله أنه لاضرر عليه في تركه من حيث هو ترك له.

قيل له ، لأجل أنه لو ترك تاركُ المباحَ بفعل المعصية الحرام لكان معاقباً على ذلك ومستضراً به، لا من حيث كان تاركاً للمباح ولكن من حيث كان في نفسه محظوراً (٥).

وقد حدَّ كثير من الناس المباح بأنه« ما كان فعله وتركه سيَّان » وهذا باطل، لأنه يوجب كون فعل القديم تعالى مباحاً، لأن فعله وتركه سيَّان في أنه لانفع له ولاضرر عليه في فعله ولا تركه إن كانوا أرادوا بتساويهما/ هذا الوجه. وإن أرادوا تساويهما في المصلحة، فذلك - أيضاً - باطل ، لأنه قد تستوى كثير من أفعال القديم وتروكها وأضدادها في المصلحة، فيجب كون

ص٥٤

(٤) يعني بالمنتقصين البهائم والأطفال والمجانين وسائر غير المكلفين.

(٥) تقييد القاضي الحد بقوله « من حيث تركه » ليحترز عن ترك المباح بفعل الحرام أو الواجب أو المندوب. فلا يكون تركه وفعله سواء. إنما يستوي الأمران إذا ترك المباح بمثله كتركه البيع بالإشتغال بعقد الإجارة. قال الزركشي في البحر المحيط (٢٧٥/١) : « حكم المباح يتغير بمراعاة غيره فيصير واجباً إذا كان في تركه الهلاك. ويصير محرماً إذا كان في فعله فوات فريضة أو حصول مفسدة كالبيع وقت النداء. ويصير مكروها إذا اقترنت به نية مكروهة، ويصير مندوباً إذا قصد به العون على الطاعة ».

فعله مباحاً، وذلك باطل باتفاق، ويبطل ذلك بعلمنا بأن أفعال المكلفين قبل السمع قد تستوي وتروكها في عروها من نفع وضرر ولاتكون مباحة [٦] ، وكذلك أفعال البهائم والمنتقصين.

---

(٦) حكم الأفعال قبل ورود الشرع فيه أربعة أقوال : أحدها : الحظر، وبه قال بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة مع اختلافهم في الإستدلال فالمعتزلة أدلتهم عقلية والأشاعرة متمسكهم بادلة شرعية كقوله تعالى : ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ .

والثاني : الإباحة، وبه قال بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة ومستند الأشاعرة شرعي مثل قوله تعالى : ﴿ يسألونك ماذا أحل لهم ﴾ . أي أن الأصل الحظر.

والثالث : لاحكم لها. والرابع : الوقف بمعنى من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لا يقطع لفاعله بثواب ولاعقاب. وعلى القول الأخير : يتنزل كلام القاضي الباقلاني هذا.

بـــاب
القول في حد الندب (١)

فأما حد الندب (٢) فإنه « المأمور به الذي لايلحق الذم والمأثم بتركه من حيث هو ترك له على وجه ما، وما لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة إلى فعل بدلٍ له ». وكل ندب فهذه حاله.

وهذا أولى من قول من قال : « هو المأمور به الذي ليس بمنهي عن تركه » لأن المندوب منهي عن تركه على وجه ما الآمر آمر به، على ما نبينه من بعد.

ولو حُدَّ بأنه « ما كان فعله خيراً من تركه من غير ذمٍ ومأثم يلحق بتركه » لم يكن بعيداً. والأول أولى، لأنه قد يكون الفعل الواقع من الفاعل

---

(١) الندب لغة : الدعاء. وقال بعضهم هو الدعاء إلى أمر مهم، ومنه قول الشاعر :

لايسألون أخاهم حين يندبهم   في النائبات على ما قال برهانا

مختار الصحاح ص ٦٥١، المصباح المنير (٥٩٧/٣) ، والقاموس المحيط ص ١٧٥.

(٢) أبدل إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٨) الندب بالمندوب. وهو الصواب لأنه ذكر في ألفاظ الحد ما يحد به الفعل المندوب إليه، وليس الحكم نفسه. ثم أضاف لألفاظ الحد كلمة شرعاً. وذلك للحساسية الموجودة من مذهب المعتزلة الذين لايقيدون الأحكام بالشرع. والباقلاني وإن لم يضف لفظة « شرعاً » فإنه يرى أن الأحكام شرعية، لا كما يقول المعتزلة بالحسن والقبح العقليين.

وقد حذف إمام الحرمين من تعريف الباقلاني قيدين :

أحدهما : « على وجه ما » وهو قيد مفيد حيث يحترز به عن الواجب الموسع والواجب الكفائي.

والثاني : « من غير حاجة إلى فعل بدل له » وهو مفيد حيث يحترز به عن الواجب المخير.

وقد بيَّن إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٨) أنه يحترز بقوله «من حيث هو ترك له» بأنه لو أقبل على ضد من أضداد المندوب وهو معصية تلحقه اللائمة إذا ترك المندوب إليه - ونقول: ويحترز بهذا القيد أيضاً عن المندوب الذي يترك استهانة به كمن يواظب على ترك السنن الرواتب فقد يلحقه إثم لهذا الترك. وكذلك من يترك بعض السنن التي هي من شعائر الدين كاتفاق أهل بلدٍ على ترك الأذان أو صلاة العيدين على قول من يقول إنهما سنة مؤكدة.

قبل ورود السمع خيراً له من تركه من غير مأثم ولاذم يلحقه بتركه، وإن لم يكن ندباً فوجب أنه لابُدَّ من ذكر الأمر به.

فأما من حده من القدريَّة بأنه « ما إذا فَعله فاعله استحق المدح ولايستحق الذم بتركه » [٣] . أو « بأن لايفعله » وإن لم يفعل له تركاً ». فإنه حد باطل، لأنه يوجب أن يكون التفضل والإحسان من فعله تعالى ندباً لأنه يستحق المدح والتعظيم بفعله ولايستحق الذم بأن لايفعله. فلما بطل وصف فعله بالندب بطل هذا الحد.

فإن قالوا : فما أنكرتم من كون التفضل من فعله تعالى / لمعنى الندب، وإن لم يوصف بذلك إتباعاً للسمع ؟ ص٥٥

يقال لهم : إن جازت هذه الدعوى جاز أن يقال : إن من أفعاله ما هو بمعنى المباح وإن لم يوصف بذلك وبمعنى الفرض الواجب اللازم وإن لم يوصف بذلك، وهم يصرحون بوجوب بعض الأفعال عليه من الثواب على الطاعة والتمكين مما أمر به [٤]، ونحو هذا، وإنما يمتنعون وسائر الأمة عن وصف شيء من أفعاله بأنه مباح.

فإن قالوا : إن المباح ما تعلق بإباحة مبيح وإذن آذن، والله تعالى لا مبيح عليه ولا آذن.

قيل لهم : وكذلك الندب والواجب هما ما تعلقا بإيجاب موجب وأمر نادب مرشد. والله تعالى لا آمر عليه ولا مكلف. فلم يجز وصف شيء من أفعاله ببعض هذه الصفات والحكم لها ببعض هذه الأحكام.

---

(٣) نسب هذا الحد إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٨) إلى معظم القدريَّة. ولم أجد حداً للمندوب في المعتمد لأبي الحسين البصري.

(٤) يشير هذا إلى قاعدة المعتزلة وهي وجوب الأصلح على الله سبحانه. والتي يبنون عليها أنه يجب على الله إثابة المطيع ومعاقبة العاصي، ويجب عليه تمكين المكلف من فعل ما أمر به. والجمهور من غيرهم يقولون لايجب على الله سبحانه شيء، إنما يفعل ما يفعله فضلاً منه وكرماً.

بـــاب
القول في حد الواجب [1] ومعناه

أما حد الواجب فإنه « ما وجب اللوم والذم بتركه من حيـــث هو ترك له ». أو « بأن لا يفعل على وجه ما » وهذا القدر كافٍ في حده، من غير حاجة إلى القول : بأنه « ما يجب مدح فاعله وإثباته [2] ولحوق الذم بتركه[3] » لأن الندب مشارك للواجب في استحقاق المدح والثواب بفعله وليس بواجب ولكنه مفارق له في سقوط الإثم والذم بتركه فوجب انفصاله من الندب والمباح والحرام، بلحوق الذم بتركه على وجه ما. وإن حُد بأنه « مايستحق الذم بتركه وترك البدل منه » جاز ذلك. وما قدمناه أولى، لأنه منتظم لهذا المعنى.

وقولنا . ما يستحق الذم بتركه على وجه ما ليفصل بينه وبين المباح والندب وكل ما ليس بواجب، لأن ذلك أجمع مما لا يستحق الذم بتركه على وجه ما. والواجب المضيق المستحق والمعيَّن [4]. يستحق الذم بتركه لامحالة، والواجب الموسع وقته والساقط إلى بدل يستحق الذم بتركهما على وجه ما إذا جمع بين تركه وترك البدل منه إن كان ذا بدل /، وإذا ترك مع تضييق وقته إن كان موسعاً أو مع غلبة الظن لفواته إن كان متعلقاً بالذمة غير ص٦

(١) الواجب لغة له عدة معاني . ففي مختار الصحاح وجب الشيء إذا لزم ، ووجب الحائط إذا سقط ومنه قوله تعالى ﴿ فإذا وجبت جنوبها ﴾ . وكذلك في المصباح المنير ص ٦٤٨ والقاموس المحيط ص ١٨٠.

(٢) في المخطوطة « وإثابته ».

(٣) لأن هذا الحد يشعر بوجوب مدح فاعله على الله ووجوب ذم تاركه، وهذا مخالف لمذهب أهل السنة، ولايصح هذا التعريف إلا على مذهب المعتزلةالقائلين بوجوب الأصلح على الله سحبانه.

(٤) الواجب المضيّق الذي حضر وقته والواجب المعين (غير المخيّر) يستحق الذم بتركه مطلقاً، وأما الواجب الموسع والواجب المخير فيستحق التارك الذم عليهما على وجه ما. وهو إذا خرج كل الوقت في الواجب الموسع. وإذا لم يفعل البدل والمبدل منه في الواجب المخيّر.

مؤقت بوقت يتضيق فيه. وهذا معنى قولنا على وجه ما.

وقد أنكر قوم أن يكون العزم على فعل الصلاة في آخر الوقت بدلاً من فعلها وذلك صحيح، وإنما هو بدل من تقديم فعلها (٥)، ولو كان بدلاً منها لسقطت بفعل العزم على أدائها. فصار قولنا : « ما استحق الذم بتركه على وجه ما » أولى.

فصل

في أن الواجب هو الفرض (٦)

قولنا واجب وفرض ولازم وحتم واحد. أما ما يقوله أهل العراق (٧) من أن في الواجب ماليس بفرض، وإن كان كل فرض واجباً فإنه قول لا وجه له.

---

(٥) مذهب أبي بكر الباقلاني أنه لايجوز ترك الواجب الموسع في أول الوقت إلا ببدل وهو العزم على الفعل في أثناء الوقت وإذا تضيق الوقت تعين الفعل، فلو مات في أثناء الوقت مع العزم لم يكن عاصياً. ولكنه يجعل العزم بدلاً عن تقديم الفعل لا بدلاً عن الفعل. ولم يتعرض إمام الحرمين في تلخيص التقريب لإشتراط العزم بنفي أو إثبات، ولكنه نقد اشتراط الباقلاني للعزم ظناً منه أنه يقول إنه يقوم العزم مقام الفعل ولكن عبارة الباقلاني هنا صريحة حيث خطأ القول بأن العزم يقوم مقام الفعل بل قال إنه يقوم مقام تقديم الفعل. ونقل الزركشي في البحر المحيط ٢١٢/١ القول بأن العزم بدل ذات الفعل عن الجبائي.

وانتقد إمام الحرمين الباقلاني أيضاً في ذلك ظناً منه أنه أخذ اشتراط العزم من اللفظ. وفي الحقيقة أخذه القاضي من دليل العقل الذي هو ما لايتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب.

واشتراط العزم قال به أيضاً معظم المتكلمين منهم ابن فورك والنووي والمازري والغزالي وعبدالجبار والجبائيان والشريف المرتضى. وأنكر اشتراطه إمام الحرمين وأبو نصر القشيري والكيا الهراسي. وينظر في ذلك البحر المحيط (٢١٠/١).

(٦) لا خلاف في أن الواجب والفرض مختلفان في دلالتهما لغة. واختلف العلماء في استعمالهما اصطلاحاً. فذهب الحنفية ورواية عن الإمام أحمد إلى التفريق بينهما. وذهب الجمهور إلى أنهما في الإصطلاح سواء. وقد أخطأ ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٣٥٣/١ في نسبة التفريق بينهما لابن الباقلاني. وينظر في ذلك إرشاد الفحول ص ٦ والأحكام للآمدي (٩٨/١) ونهاية السول مع البدخشي (٥٨/١) والمستصفى (٦٦/١) والمسودة (٤٤/١) والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ٦٣. وقد أخطأ أيضاً حيث نسب للباقلاني القول بالتفريق بين الفرض والواجب.

(٧) المقصود بأهل العراق الحنفية، وينظر حقيقة مذهبهم في ميزان الأصول للسمرقندي ص ٢٨ والمغني للخبازي ص ٨٤ وأصول السرخسي (١١٠/١).

ولو أنهم قالوا : إن من الفرض ما ليس بواجب لكان ذلك أولى وأقرب، لأن الفرض هوالتقدير مأخوذ ذلك من فرض القوس ومن فرائض الصدقة، وفرائض المواريث الذي هو تقدير الواجب منها. وقد يقدر النفل من الفعل، وتمتيع المطلقة، وغير ذلك. فلا يكون واجباً لتقديره ويوصف بأنه فرض. والواجب اللازم الذي لامحيد عنه مأخوذ ذلك من وجوب الحائط إذا سقط، وليس كل فرض واجباً. فصار قلب ما قالوه أولى.

واعلموا - وفقكم الله - أنه ربما حصل الخلاف في ذلك خلافاً في عبارة، وربما حصل في معنى. فالخلاف في العبارة أن يقولوا نُريد بقولنا : الوتر واجب وليس بفرض، أنه سنة مؤكدة. وأن الثواب عليها والمدح لفاعلها أكثر منه ما قَصَرَ عن رتبته، وهذا صحيح غير منازع فيه، لأنه لا خلاف في أن/ من المسنون ما بعضه آكد من بعض وأجزل ثواباً. ص٧

وأما الخلاف في المعنى فهو ما حصله متأخروهم من أن معنى الواجب الذي ليس بفرض أنه ما علم وجوبه من وجه وطريق غير مقطوع به على الله تعالى، ولايكفر من أنكره ورده. والواجب الفرض كالصلوات الخمس، وكل ما عُلم وجوبه بطريق يقطع به على الله تعالى ويكفر من جحده ورده [8]. ويخرج بجحده عن طريقة التأويل، وهذا خطأ من قولهم، لأجل أن قول القائل إن وجوب الشيء معلوم بطريق لايقطع به على الله خطأ، وذلك لأن ما علم وجوبه فلن يجوز أن يكون طريق العلم بوجوبه إلا ما يقطع به على الله

(٨) اختلف العلماء في كون الخلاف بين الجمهور والحنفية في ترادف الواجب والفرض معنوياً يترتب عليه ثمرة أم لفظي. وقد صرح السمرقندي في الميزان ص ٢٩ بأن الخلاف معنـــوي حيث قال : « يكفر جاحد القسم الأول (الفرض) دون الثاني (الواجب) » وكذلك فعل الخبازي في المغني ص ٨٤ حيث قال في الفرض : « يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر ». وقال في الواجب. « حكمه وجوب العمل لا الإعتقاد حتى لايكفر جاحده ويفسق تاركه » وكذلك فعل السرخسي في أصوله (١/١١٢). وذهب قوم إلى أن الخلاف لفظي منهم الطوفي في شرح مختصر الروضة (١/٢٧٦) وابن قدامة في الروضة ص ٢٧ والغزالي في المستصفى (١/٦٦) وينظر في ذلك أيضاً الوصول إلى الأصول (١/٨١) والبحر المحيط (١/١٨١) وشرح الكوكب المنير (١/٣٥٣).

تعالى، وكل طريق للعلم بحكم من الأحكام واجباً كان أو ندباً أو مباحاً، فإنه لايكون إلا معلوماًو مقطوعاً به على الله تعالى .

فقولهم : « هو ما علم وجوبه » يقتضي العلم بوجوبه والقطع به على الله تعالى . وقولهم : « من طريق لايقطع به على الله تعالى » نقض لقولهم : « إن وجوبه معلوم » فبان ظهور الغلط في هذا الكلام وكل طريق لايقطع بموجبه على الله تعالى، فهو طريق للظن لوجوبه لا للعلم بذلك من حاله (٩).

فإن قالوا : لم نرد هذا ، وإنما أردنا أن من الواجبات ما يعلم وجوبه ضرورةً من دين النبي ﷺ كالحج والصلوات الخمس، ومنه ما يعلم وجوبه بدليل لا يكفَّر من رده وتأوله وجهل موجبه لموضع خفائه والتباسه كوجوب العمل بخبر الواحد والقياس في الأحكام، والحكم بصحة الإجماع ووجوب / ص٥٨ الوتر ونحوه، فهذا واجب وليس بفرض، لأن الدليل على وجوبه مشتبه، والأول غير ملتبس ولا مختلف فيه.

يقال لهم : أما فصلكم بين ما علم وجوبه ضرورة من دين النبي ﷺ وبين ما علم وجوبه بدليل، وبين ما علم بجلي من الأدلة متفقٍ عليه، وبين ما علم بطريق ملتبس فأمر لاخلاف فيه بين أهل العلم.

وأما قولكم : إن ما علم وجوبه بطريق ملتبس ومختلف فيه واجب ليس بفرض فإنه غلط، لأن الواجب إذا كان واجباً في نفس يلحق المأثم بتركه سواء كان الطريق إلى وجوبه جلياً أو خفياً ملتبساً أو واضحاً مختلفاً فيه أو متفقاً عليه، فلا معتبر بطرق العلم إلى وجوبه وإن اختلفت في مراتبها ونصيِّتها . وإنما المعتبر بكون الشيء مفروضاً في نفسه. ولا يجب أن يكون

(٩) هذا الرد على الحنفية استفاده إمام الحرمين في تخليص التقريب لوحة (٨) ، وقرره بما هو أوضح من كلام الباقلاني . وكذلك استفاده الزركشي في البحر المحيط (١٨٢/١) .

ما علم وجوبه من دين النبي ﷺ بدليل يمكن التأويل في مثله والغلط في اعتقاد موجبه، وما علم بالخفي من الأدلة وبالجلي منها مخالف في كونه واجباً فرضاً لما علم وجوبه من دينه ﷺ ضرورة وباتفاق من الأمة، بل هما واجبان مفروضان وإن اختلفت الطرق إلى العلم بوجوبها.

وفعلهم هذا يوجب أن لايكون الفرض من دين الرسول ﷺ إلا ما علم وجوبه ضرورة، وباتفاق من الأمة، وطريق غير سائغ فيه التأويل.

وهذا يوجب أن يكون فرض العامي الرجوع إلى قول المفتي، لأن ذلك مختلف فيه. ولايكون فرض العالم العمل بالقياس وخبر الواحد والإجماع والعموم، لأن ذلك مختلف فيه وغير معلوم صحته بضرورة ولا اتفاق.

وأن لايكون ترك استباحة الدار وقتل الذراري والأطفال فرضاً في الدين (١٠) لأنه مختلف فيه والخوارج (١١)، متأولة في دفعه وغير عالمة بتحريمه ضرورة.

ويجب - أيضاً - أن لا يكون اعتقاد التوحيد والنبوة فرضاً، لأنه ليس بمعلوم ضرورة والدليل/ عليها أخفى وأشد إلتباسا، ولما بطل هذا أجمع بطل ما قالوه. ص٥٩

ولو سلمت دعواهم هذه لساغ لغيرهم أن يقول إن الواجب الذي ليس

---

(١٠) فيه إشارة إلى ما يذهب إليه الخوارج من تجويزهم قتل أولاد مخالفيهم من المسلمين وسبي نسائهم، وقد اشتهر هذا المذهب عن الأزارقة منهم، قال البغدادي في الفرق بين الفرق ص ٨٤ : « وزعم نافع وأتباعه أن دار مخالفيهم دار كفر، ويجوز فيها قتل الأطفال والنساء » وانظر في ذلك أيضاً المواقف للإيجي ص ٤٢٤.

(١١) الخوارج : هم الذين خرجوا على علي ومعاوية رضي الله عنهما وكفروهما لأنها رضيا بالتحكيم محتجين بأنه لايجوز أن يُحكِّم الرجال في دين الله، وأنه لا حكم إلا لله. قرروا قتل علي ومعاوية وعمرو بن العاص رضي الله عنهم . فقتل عبد الرحمن بن ملجم علياً ونجا الآخران.

انقسموا فرقاً كثيرة. ذكر منهم البغدادي في الفرق بين الفرق ص ٧٢ - ١١٤ عشرين فرقة، وانظر فرقهم ومذاهبهم في المواقف من ص ٤٢٤ - ٤٢٧ والبداية والنهاية لابن كثير ١/١١٤-١٣٨ ومقالات الإسلاميين ص ٨١.

بفرض ما علم وجوبه ضرورة وبطريق غير مختلف فيه. والواجب الفرض ما علم بطريق تحتمل [١٢] التأويل، ولايكفرُ من رده فلا يجدون في ذلك فصلاً.

وقد حكي عن قوم أنهم قالوا : الفرض من الواجبات : « ما نطق القرآن بوجوبه دون ما تقرر وجوبه بسنة الرسول ﷺ عن وحي ليس بقرآن، وما وقع باجتهاده ﷺ [١٣] . وهذا باطل، لأن القرآن قد نطق بالندب في الأفعال - كما نطق بالواجب الفرض - في قوله تعالى ﴿ وافعلوا الخير ﴾[١٤] ﴿ وأشهدوا إذا تبايعتم ﴾ [١٥] ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾ [١٦] ﴿ ومتعوهن على الموسع قدره ﴾ [١٧] في أمثال هذا.

ونطقت السنة بالواجب الفرض من فرض النية في الصلاة، وتقدير دية الأصابع، ووجوب الدية على العاقلة. [١٨] ووجوب كثير من قصاص الجنايات، إلى ما يكثر تتبعه من الفرائض الثابتة بالسنة، فبطل ما قالوه[١٩]، وثبت أن الواجب هو الفرض.

---

(١٢) في المخطوطة « يحمل ».

(١٣) هذا القول نسبه البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٦٤ للإمام أحمد رواية عنه نقلاً عن أبي الوفاء ابن عقيل. وكذلك فعل في المسودة ص ٤٥. وهذا القول يخالف قول الحنفية لأن الحنفية تطلق الفرض على كل ما ثبت بقاطع سواء كان كتاباً أم سنة متواترة أم إجماعاً.

(١٤) سورة الحج آية : ٧٧ .

(١٥) سورة البقرة آية : ٢٨٢.

(١٦) سورة النور آية : ٣٣.

(١٧) سورة البقرة آية : ٢٣٦.

(١٨) ذلك في قتل الخطأ دون العمد.

(١٩) نقل هذا الدليل الزركشي في البحر المحيط ١٨٣/١ وعزاه للقاضي الباقلاني.

بـــــــاب

القول في معنى وصف الفعل بأنه مكروه (١)

إعلموا أن معنى وصف الفعل بأنه مكروه ينصرف إلى وجهين لا ثالث لهما (٢) :

أحدهما ، أنه منهي عن فعله نهي فضل وتنزيه، ومأمور على وجه الندب بأن يفعل غيره الذي هو أولى وأفضل منه، وذلك نحو كراهتنا لترك صلاة الضحى وقيام الليل والنوافل المأمور بفعلها، فيقال للمكلف نكره لك ترك

---

(١) المكروه مأخوذ من الكراهة وهي ضد المحبة والرضا. قال تعالى : ﴿ وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ﴾ . وعند المعتزلة الكراهة ضد الإرادة. والكراهة مأخوذة من الكريهة وهي الشدة في الحرب. ينظر في ذلك مختار الصحاح ص ٥٦٨ والميزان للسمرقندي ص ٤٠ والمصباح المنير ص ٥٣١ والقاموس المحيط ص ١٦١٦.

(٢) ذكر الزركشي في البحر المحيط ٢٩٦/١ أن المكروه يطلق على أربعة أمور :
الأول: مانهي عنه نهي تنزيه. وهو الأصل في الإطلاق الإصطلاحي. ومنه النهي عن الشرب قائماً.
الثاني : ترك الأمر المندوب والأولى كترك صلاة الضحى وترك قيام الليل ومنه ترك غسل الجمعة. وقد نص الشافعي في الأم على أن ترك غسل الإحرام مكروه. وبعضهم خص هذا القسم باسم خلاف الأولى. خلافاً للأول فقد أطلقوا عليه لفظ مكروه.
وهذان القسمان جعلهما القاضي الباقلاني هنا قسماً واحداً.
الثالث : ما وقعت الشبهة في تحريمه كأكل لحم السباع والوضوء بالماء المستعمل والوضوء بسؤر الهرة للإختلاف في طهورية كل منهما. وقد تكون الشبهة لتعارض الأدلة وتقاربها في قوة الحجية أو للإختلاف في الحكم.
الرابع : أطلقه بعض الفقهاء قبل استقرار الإصطلاح على الحرام وبعضهم يقيده بكراهية التحريم. وقد ورد إطلاق لفظ الكراهة على الحرام في القرآن في قوله تعالى : ﴿ كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً ﴾ وكان ذلك بعد ذكر مجموعة اتفق على تحريمها واستعمله بهذا المعنى الشافعي في باب الآنية من الأم حيث قال : « وأكره آنية العاج » وقال في باب السلم : « وأكره اشتراط الأعجف والمشوي والمطبوخ لأن الأعجف معيب » وورد في كلام الإمام أحمد - رحمه الله - بهذا المعنى، ومنه قوله : « أكره المتعة والصلاة في المقابر ». ونقل الزركشي عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أنه فرق بين الحرام والمكروه كراهية تحريم. فخص الأول بما ثبت تحريمه بدليل قطعي، والثاني بما ثبت تحريمه بدليل غير قطعي، كما فعل الحنفية في الفرض والواجب.
ولم يتعرض القاضي الباقلاني هنا إلى الإطلاق الرابع من إطلاقات المكروه.

هذه الأمور، والمراد بذلك أن فعلها أفضل من تركها، لأن في فعلها ثواباً، ولا ثواب في تركها.

والوجه الآخر. وصف المختلف في حكمه بأنه مكروه نحو وصف التوضي/ بالماء المستعمل بأنه مكروه لموضع الخلاف في جواز التوضي به، ص٦٠ ونحو التوضي بسؤر الهر مع القدرة على غيره لأنه أفضل، ونحو أكل لحوم السباع وما يجوز أكله، واتفق على أن العدول عنه وأكل غيره أولى في أمثال هذا، مما العدول عنه إلى غيره أحوط وأولى وأفضل، وإنما يجب أن يقال في مثل هذا إنه مكروه في حق من رأى أن ذلك لايجوز، ولايقال أنه مكروه على الإطلاق، وسيما مع القول بأن كل مجتهد مصيب في فروع الدين [٣]، وأن الحق في جميع الأقاويل، وليس من دأب الفقهاء أن يصفوا ما أمرنا به مما ليس غيره أفضل منه ولا ما قطع الدليل على تحريمه بأنه مكروه، فلذلك لايجوز أن يقال في شيء من الفرائض والنوافل ولا في المباح المطلق أنه مكروه، ولايصفون أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وشرب الخمر بأنه مكروه لما كان مقطوعاً على تحريمه.

وقد يقال في الفعل إنه مكروه إذا اختلف في تحليله وتحريمه اختلافاً حاصلاً مع عدم النص القاطع على أحد الأمرين، بل واقع فيه من جهة الإجتهاد وغلبة الظن. فيقال في مثل هذا إنه مكروه فعله عند من أداه الإجتهاد إلى تحريمه وكان القول بذلك من فرضه [٤]، وتجويزه لغيره القول بتحليله إذا كان ذلك من جُهد رأيه فيكون ذلك مكروها في حق العالم

---

(٣) مذهب القاضي الباقلاني هو أن كل مجتهد مصيب، ونقل عن الشافعي مثل قوله، وقال : لولا أن مذهب الشافعي كذلك لما عددته من الأصولية. وينظر حقيقة مذهبه في البرهان ١٣١٩/٢ وكتاب الإجتهاد من تلخيص التقريب بتحقيقي ص ٣١.

(٤) يكون من فرضه العمل بما توصل إليه في اجتهاده، ولايجوز له العدول عن اجتهاده إلى إجتهاد غيره. ولكن غيره من المجتهدين أو العوام لايكون ملزماً بما توصل إليه غيره من المجتهدين أو غيره من العوام فيكون في حقهم على الكراهة ما دام وقع فيه الخلاف.

وفرضه. وغير مكروه في حق غيره إذا اختلف اجتهادهما. لا وجه لقولهم مكروه سوى ما ذكرناه، وقد قال ﷺ في الأمر المشتبه : « حلال بيِّن وحرام بيِّن، وأمور بين ذلك متشابهات لايعلمها إلا قليل » [٥] . وقال عليه السلام لوابصة [٦]: « يا وابصة استفت نفسك وإن أفتاك المفتون » [٧] أي خذ بالحزم والحذر وتجنب ما حاك في صدرك وارجع إلى الإجتهاد والنظر، واعدل عن التقليد، وهذا لايكون إلا خطاباً للعالم، ولم يُرد عليه السلام بقوله « متشابهات » أنه لادليل عليها ولكنه أراد غموض الدليل وخفاءه، فلذلك / ص٦١ قال : « لايعلمها إلا قليل » ولو لم يكن عليها دليل لم يعلمها قليل ولاكثير، وكره للمرء الاقدام على ما حاك في صدره وخاف الزلل فيه وظن إصابة دليل قاطع عليه فلم يجب عليه الكف عن ذلك أحياناً.

---

(٥) أخرج الحديث الستة وغيرهم.
البخاري : ٣٤/١ برقم (٥٢) في كتاب الإيمان باب (٣٩) فضل من استبرأ لدينه و ٧٤/٢ برقم (٢٠٥١) في كتاب البيوع باب (٢) الحلال بيِّن والحرام بيِّن. ومسلم (١٢١٩/٣) في كتاب المساقاة باب (٢٠) أخذ الحلال وترك الشبهات رقم (١٥٩٩).
أبو داود : (٦٢٣/٣) رقم (٣٣٢٩ ، ٣٣٣٠) . في كتاب البيوع باب (٣) إجتناب الشبهات.
والترمذي : برقم (٢٠٥) في كتاب البيوع باب ترك الشبهات.
والنسائي : برقم (٤٤٥٨) في كتاب البيع باب اجتناب الشبهات.
وابن ماجة : برقم (٣٩٨٤) في كتاب العتق باب الوقوف عند الشبهات.
ولفظ البخاري : « الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبينهما مشتبهات لايعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه الا وإن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله في أرضه محارمه. ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب ».

(٦) هو وابصة بن معبد الأسدي. صحابي جليل، وفد على الرسول ﷺ سنة تسع – لم يترجم له ابن عبد البر في الإستيعاب. له ترجمة في الإصابة برقم (٩٠٨٦) ٢٨٩/١٠ . ط ١ . النهضة الحديثة بمصر سنة ١٩٧٧ م بتحقيق طه الزيني.

(٧) روى حديث وابصة بن معبد الإمام أحمد في المسند (٢٢٨/٤) وفي سنده أيوب بن عبد الله بن مكرز وهو مجهول. ورواه الدارمي (٢٤٥/٢ ، ٢٤٦). كما أخرجه أحمد (١٩٤/٤) بسند صحيح عن أبي ثعلبة. ولفظه عند أحمد : قال وابصة : « أتيت رسول الله ﷺ فقال : جئت تسأل عن البر ؟ قلت نعم، فقال : « استفت قلبك ، البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك » وحكم عليه النووي في رياض الصالحين بالحسن.

فأما وصف الفعل الواقع بأنه مكروه لله وقوعه واكتساب العبد له، فذلك باطل . لأنه تعالى الخالق لجميع أفعال العباد والمريد لإيجادها، وقد يوصف بأنه كاره للقبائح منها على معنى أنه كاره لكونها ديناً مشروعاً وكاره لوقوعها من الأنبياء والملائكة عليهم السلام، وممن علم أنها لاتقع منه، فأما من علم وقوعها منه على غير ذلك فباطل (٨).

(٨) تابع إمام الحرمين في التلخيص لوحة (٩) القاضي في القول ببطلان وصف ما يقع من أفعال المكلفين بالكراهة. وذلك بناء على أصل الأشاعرة أن الله سبحانه وتعالى خالق لأفعال المكلفين ومخترعها وبالتالي يلزم عليه وصف فعل الله أنه مكروه . ولهذا يتحرجون من وصف مايقع من أفعال المكلفين أنه مكروه على معنى كراهية أصل الوجود. وإنما أباحوا القول بأن الله كره وقوعه من أوليائه وأنبيائه وملائكته. ويكره كونها ديناً مشروعاً.

وهذا مخالف للتصريح في القرآن والسنة بكراهية الله سبحانه لبعض ما يقع من عباده من الذنوب والمعاصي.

بــــاب
ذكر معاني عبارات الفقهاء والمتكلمين في وصف الفعل بأنه صحيح وفاســد ونحـو ذلك

والذي يريده المتكلمون بذلك إنه فعل واقع على وجه يوافق حكم الشرع من أمرٍ به أو إطلاق له، ولايعنون بذلك أن قضاءه غير واجب وفعل مثله بعده غير لازم. وكذلك فإنما يريدون بوصف الفعل بأنه باطل وفاسد أنه قبيح ومفعول على مخالفة حكم الشرع، ولا يعنون بذلك أن قضاءه واجب وفعل مثله بعده لازم (١).

فأما كثير من الفقهاء فإنه يعني بقوله صلاة باطلة فاسدة أن مثلها واجب بعد فعلها وقضاؤها لازم. وقولهم عبادة صحيحة إنما يعنون به براءة الذمة بفعلها وسقوط القضاء لها. فلذلك قالوا : الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة ماضية وإن كانت معصية، والصلاة المقطوعة/ بطفي الحريق ص٦٢ وإخراج الغريق وطلوع الماء على المتيمم باطلة وإن كانت طاعة لله يعنون بذلك وجوب قضائها وفعل مثلها بعدها، ونحن نتقصى القول في ذلك من بعد.

---

(١) ذكر الغزالي في المستصفى (٩٤/١) إنما وقع الخلاف في الصحة والبطلان بين المتكلمين والفقهاء في العبادات دون المعاملات. وجعل الخلاف بينهما لفظياً في التسمية فقط، فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة عند المتكلمين، ويجب عليه قضاؤها ولكن بأمر جديد. وهي صلاة فاسدة عند الفقهاء لأنها لم تجزئه. وكذلك من قطع صلاته لإنقاذ غريق. ولذا الصحيح من العبادات عند المتكلمين هو « ما وافق الشرع في ظن المكلف » وعند الفقهاء « ما أجزأ وأسقط القضاء ». وكثير من الأصوليين ينقلون الخلاف عن المتكلمين والفقهاء ولا يصرحون بما هم عليه إلا ما كان من إمام الحرمين في التلخيص (٩) فقد صرح أنه يرى رأي المتكلمين. وذهب الزركشي في البحر المحيط (٣١٣/٢) إلى رأي الفقهاء. ونقل عن أصحابه الشافعية أنهم في تفريعاتهم قسموا الصحيح إلى ما يغني عن القضاء وما لايغني . والزركشي يرى أن الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين معنوياً وليس لفظياً.

فأما قولهم عقد باطل وحكم باطل وشهادة باطلة وصحيحة وعقد صحيح. فإنما يعنون به نفوذه ووقوع التمليك به، ويريدون بقولهم فيه باطل أنه مما لايقع به التمليك [٢] ، وأن الشهادة والحكم والفتيا إذا قالوا باطلة إنه مما لايلزم العمل والأخذ بها، ولا يجب الحكم بالشهادة، وكذلك قولهم : إقرار باطل وإنكار باطل في أمثال هذا مما لعلنا أن نشرحه من بعد.

هذه جملة المقدمات التي لايتم معرفة أصول الفقه وأحكام أفعال المكلفين إلا بها كافية إن شاء الله.

---

(٢) لم يختلف الفقهاء والمتكلمون بالنسبة للصحة والبطلان في العقود والمعاملات. فالصحيح هو : « ما ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه » وأنكر الآمدي في إحكام الأحكام (١٣١/١) تعريفه « بإذن الشارع في الإنتفاع بالمعقود عليه » بكونه غير جامع لخروج البيع بشرط الخيار مع أنه صحيح بالإجماع.

وأما الباطل من المعاملات فيكون « ما لم يثمر المقصود منه ».

بــــاب
في أنه لايجب نصرة أصول الفقه على أصل فقيه من الفقهاء وموافقة مذهب من المذاهب

واعلموا - وفقكم الله - أنه إنما يجب أن يقال بالمذهب، لأن الدليل قد دلَّ عليه، لا لأجل أن صاحبه قال به وذهب إليه. فيجب لذلك بناء المذاهب على الأدلة، لا الأدلة عليها.

ويبيِّن ذلك - أيضاً - أنه قد يعرف صحة القول والحكم فيه بدليله وحجته من لايفتقر في العلم بذلك إلى كون ما دان به وعرفه مذهباً لأحد، وإن جاز أن يوافق قوله الذي صار إليه بعض المذاهب، فبان أن العلم بالحكم لايفتقر إلى بنائه على مذهب، وإنما يفتقر إلى العلم بطريق الحكم وبالله التوفيق (١).

---

(١) هذا الباب حذفه إمام الحرمين في تلخيص التقريب ولم يتعرض له. ولكنه بحثه في البرهان ١١٥٦/٢ وتابعه الزركشي في البحر المحيط (١٣١/٦).

حيث قال إمام الحرمين : « ذهب معظم الأصوليين إلى أن المجتهد لايجوز له الإقتصار على ترجيح مذهب على مذهب من غير تمسك بما يستقل دليلاً وحكى عبد الجبار في كتابه « العمد » عن بعض أصحابه جواز الإكتفاء بالترجيح. وسقوط هذا المذهب واضح. فإن الترجيح الحقيقي ينشأ من منتهى الدليل » ثم ذكر إمام الحرمين وتابعه الزركشي أن الترجيح يدخل المذاهب باعتبار أصولها. ولهذا رجح إمام الحرمين مذهب الشافعي على غيره من المذاهب.

وأقول : الحق أنه لايوجد مذهب راجح مطلقاً، ولم يجمع أحد من الأئمة الأربعة الحق، بل الحق موزع بينهم، ولذا لايمكن القول إن أحد هذه المذاهب راجح مطلقاً، والله أعلم.

بـــاب
ذكر من يجب عليه العلم بأصول الفقه / ص٦٣

اعلمـــوا - رحـــمكم الله - أن فــرض علم ذلك على الكفــاية دون الأعيان(٢).

والدليل على ذلك أن معرفة أحكام أفعال المكلفين المتوصل إلى علمها بأصول الفقه، وأدلة أحكام الفقه إنما هو فرض على الكفاية دون الأعيان، وإنما على العامي التقليد في ذلك والرجوع إلى قول العلماء، ولامعتبر بخلاف من يخالف في ذلك ممن حكم أنه من فرائض الأعيان (٣). وسنقول في إبطال ذلك عند انتهائنا إلى الكلام في التقليد قولاً بيِّناً إن شاء الله، إذا ثبت هذا وكان العلم بأصول الفقه وأدلته إنما يجب لوجوب العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية التي تختص بها العلماء وجب أن تكون واجبة على العلماء دون العامة، كما أن العلم بماله يجب من فروض العلماء دون العامة، فإذا قام به البعض منهم سقط - أيضاً - عن باقي العلماء فرض العلم بذلك

---

(٢) ذهب الباقلاني هنا إلي أن العلم بأصول الفقه فرض على الكفاية على العلماء المجتهدين دون العامة قياساً على الفقه، لأن العامي فرضه تقليد العالم، فليس واجباً عليه علم الفقه وبالتالي لايجب عليه تعلم أصول الفقه. والمسألة هذه يستقصى الكلام عليها في باب التقليد. وهذه المسألة لم يتعرض لها إمام الحرمين في التلخيص وما ذهب إليه الباقلاني نقله ابن حمدان الحنبلي في صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص ١٤ على أنه مذهب الحنابلة. ونقل ابن حمدان عن ابن عقيل الحنبلي وعن العالمي الحنفي أنهما قالا : إنه فرض عين . ولعلهما أرادا أنه فرض عين على من أراد الإجتهاد والفتوى والقضاء. وبذلك لايوجد إختلاف بين القولين. وقد نقل ابن النجار في شرح الكوكب المنير (٤٧/١) عن المرداوي أنه قال في التحبير في شرح التحرير أنه فرض كفاية. وبهذا يتضح أن كونه فرض كفاية هو قول جمهور أهل العلم. وينظر في ذلك المحصول للرازي (٢٢٨/١/١).

(٣) المراد أنه فرض عين بالنسبة للفقه. وأما بالنسبة لأصول الفقه فكما تقدم فإنما يحمل قول من قال إنه فرض عين أنه في حق المجتهدين دون العوام. وكما ذكر الباقلاني يكون تفصيل الكلام في حكم تعلم الفقه في باب التقليد.

إلا فيما يخصه وينزل به فلا يسوغ له فيه التقليد مع كمال آلته على ما سنذكره [٤] في فصول القول في التقليد، وما يجوز فيه وما لا يجوز إن شاء الله تعالى.

فصـــل

وإن كان في أصول الفقه ما يؤدي الجهل به إلى الجهل بالتوحيد والنبوة وما يتصل ببابهما، أو إلى الجهل ببعض الأصول التي يأثم مخطيء الحق فيها من فرائض الأعيان، التي العامة والخاصة فيها سواء وجب معرفة ذلك الأصل لأجل أن تضييع علمه يؤدي إلى الجهل بما قد فرض علمه، وما نعرف في أصول الفقه ما هذه سبيله [٥]. وكذلك وإن كان فيه ما يؤدي الجهل به إلى تضييع علم حكمٍ من الأحكام الشرعية التي تستوي فيها فروض الأعيان.

وإن لم يكن العلم بثبوته من دين الرسول ﷺ ضرورة من فعل الله

---

(٤) مسألة تقليد المجتهد للمجتهد تعددت فيها الأقوال. مع اتفاقهم على أن المجتهد الذي اجتهد وتوصل لرأي في المسألة لايجوز له تقليد غيره إجماعاً. واختلفوا فيمن لم يجتهد مع قدرته على الإجتهاد. فبعضهم منعه من تقليد غيره من العلماء مطلقاً سواء أراد أن يفتي أو يقضي أو يعمل بنفسه، وسواء كان مع ضيق الوقت أو سعته. وبعضهم أجاز له التقليد في بعض هذه الأحوال دون بعض. وبعضهم أجاز له التقليد مطلقاً ومظنة تفصيل الأقوال في هذه المسألة هو باب التقليد في آخر الكتاب.

(٥) ذهب أهل العلم إلى أن بعض الأحكام الشرعية مما هو معلوم من الدين بالضرورة ولايسع أحداً جهله كالعلم بأركان الإسلام وحرمة الزنا والربا والسرقة، فإن العلم بهذه الأحكام فرض عين. وبعضهم ذهب إلى أنه توجد أحكام هي فرض عين على بعض دون بعض مثل ما تعم به البلوي ويكثر تعرض الناس له كل بحسبه، فالبائع والتاجر ينبغي أن يعلم ما يحرم من البيوع دون غيره من الناس الذين لايكثر تعرضهم لذلك.

وهذه الأحكام التي أصبحت فرض عين في حقهم إذا توقف الوصول إليها على علم أصول الفقه هل يصبح فرض عين في حقهم أولاً ؟ فبناء على القول بأن ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب يصبح فرض عين في حقهم. ولكن الباقلاني - رحمه الله - نفى أن يوجد من الأحكام التي أصبحت فرض عين على بعض الناس ما يتوقف فهمها على معرفة أصول الفقه. وبالتالي لايكون أصول الفقه فرض عين في حقهم وإن كان بعض الأحكام الفقهية التي ذكرناها أصبحت فرض عين في حقهم.

سبحانه/ بل من كسب العبد وجب - أيضاً - على الأعيان معرفة ذلك ص٦٤ الأصل، وذلك نحو الأصل الذي به يُعلم تحريم النكاح في العدة وتحريم المرأة على عمتها وخالتها، والجمع بين الأختين، ونكاح المطلقة ثلاثاً من غير أن تنكح زوجاً غيره، ووجوب التقابض في الصَرف في المجلس، وأمثال ذلك مما العلم بتحريمه عند كثير من فرائض الأعيان وجب على سائر المكلفين معرفة الأصل الموجب لتحريم ذلك، وهذا ما لا يجب إلا بعد قيام دليل قاطع من نص أو إجماع على وجوب علم هذه الأحكام على سائر المكلفين، لأن الجهل به حينئذ يكون مؤدياً إلى الجهل بتحريم ما قد فرض العلم بتحريمه على الجميع.

فأما إذا لم يقم على ذلك دليل وكان باتفاق فرض علم ذلك، لأن ما للعلماء دون العامة وجب أن تكون معرفة الأصل الدال عليه من فرض العلماء، وكان فرض العامي في ذلك الرجوع فيه إلى من يعلم أنه من علماء الأمة وعدولها[٦] الذين يجوز لهم الإجتهاد والفتوى في الدين والأخذ بما يفتيه به في ذلك.

فأما الفتيا والحكم فمن قال من أهل العراق إنهما يجوزان بالتقليد[٧] فإنه يوجب فرض علم دليل الحكم والفتيا على الكفاية، ومن منع من ذلك وهو

---

(٦) العدالة عند معظم أهل العلم شرط في قبول فتوى المفتي ولكنها ليست شرطاً في جواز الإجتهاد للمجتهد كما تشعر به عبارة المصنف رحمه الله.

(٧) هذا المذهب نسبه ابن حمدان في صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص ٢٥ إلى الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - وأنكر هذا القول حيث قال : « وأجاز أبو حنيفة تقليده فيما يفتي به غيره والحكم به، ولا وجه له مع جهل المفتي والحاكم ». ونسبه للحنفية وآخرين ابن النجار في شرح الكوكب (٥٦٣/٤) . وبعض العلماء أجاز للمقلد الفتوى بشروط ككونه متبحراً في المذهب ومنهم أبو محمد الجويني على ما في شرح الكوكب المنير ٥٥٩/٤ . وذهب القفال المروزي الشافعي إلى الجواز إذا كان يحفظ مذهب إمامه وبعضهم علله بالضرورة . وذهب معظم الأصوليين إلى عدم الجواز لغير المجتهد، فقال ابن النجار (٥٥٧/٤) « لايفتي إلا مجتهد ». وينظر في هذه المسألة المسودة ص ٤٨٥ ، والبرهان (١٣٣٠/٢) وفواتح الرحموت (٤٠١/٢) واللمع ص ٧١ ، والمعتمد (٩٢٩/٢) ونهاية السول مع البدخشي (٢١١/٣).

الصحيح، وقول الجمهور - فإنه يوجب فرض علم دليل الحكم الذي به يفتي الفقيه ويحكم الحاكم فرضاً على عين كل عالم ومفتي ، ونحن نكشف القول بصحة ذلك في فصول القول في التقليد، ومنع تقليد العالم للعالم إن شاء الله تعالى.

بـــــاب
القول في حصر أصول الفقه
وترتيبها وتقديم الأول فالأول منها (١)

إعلموا أن أصول الفقه محصورة.

فأولها : الخطاب الوارد في الكتاب والسنة/ على مراتبه التي نذكرها من بعد. ص٦٥

وثانيها : الكلام في حكم أفعال الرسول عليه السلام الواقعة موقع البيان لمجمل مافي الكتاب والسنة، أو ابتداء إثبات حكم بها، لأنها إذا وقعت موقع البيان صارت بمنزلة الخطاب، وربما كان البيان بها لمن علمها وشاهدها أبلغ منه بالقول على ما نذكره من بعد.

وثالثها : القول في الأخبار وطرقها وأقسامها.

ورابعها : بعض الأخبار المروية عن الرسول ﷺ وهي أخبار الآحاد الواردة بشروط قبولها في الأحكام (٢).

وخامسها : الإجماع.

---

(١) اختلفت وجهات نظر الأصوليين في ترتيب المباحث في كتبهم. وهذا الإختلاف في الترتيب مرجعه للإختلاف في كون بعض المباحث هل هي من أصول الفقه. وإذا لم تكن من أصول الفقه، هل يجوز أن تبحث فيه لكونها لها علاقة بموضوع أصول الفقه. فمن يرى أن موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة فقط. قد لايبحث الأحكام الشرعية أو يبحثها على أنها ثمرة للأدلة، فبعضهم بدأ بها وبعضهم أخرها في آخر كتابه. وكل شخص له في ترتيبه مبررات ودوافع، وبالتالي لايمكن الحكم على فساد أي منهج في الترتيب، لأن الأمر من باب اختلاف وجهات النظر في ذوق الترتيب، وبالنظر للعديد من كتب أصول الفقه يجد الناظر البصير أن معظم المتكلمين أقدر على حسن الترتيب وسلامة التقسيم، والناظر لمسلك الغزالي في المستصفى يبهر من حسن صنيعه في تقسيم الكتاب إلى أقطاب أربعة ثم القطب إلى أبواب والأبواب إلى فصول.

(٢) جعل إمام الحرمين الثالث والرابع في تلخيص التقريب لوحة (٩) قسماً واحداً.

وسادسها : القياس، ونعني بذلك حمل المعاني المودعة في الأصول التي إذا ثبت تعلق الحكم بها وجب القياس على المعاني المودعة فيها.

وسابعها : صفة المفتي والمستفتي والقول في التقليد، ومن الناس من يجعل القول في صفة المفتي والمستفتي والتقليد باباً واحداً. ومنهم من يجعل ذلك ثلاثة أبواب.

وثامنها : الحظر والإباحة [٣] وسيَّما على قولنا بأنهما حكمان شرعيان. ومن قال إنما يُعلم حكم الحظر والإباحة من جهة العقل لايجعل الكلام في هذا الباب من أصول الفقه، والأولى أن يكون من أصوله لما نذكره من بعد.

ولهذه الأصول لواحق تتصل بها، وليست منها على ما نبينه من بعد. وقد دخل في الخطاب الأمر والنهي والخصوص والعموم إذا دل الدليل على كونه عاماً وإلا وجب الوقف فيه على ما سنشرحه من بعد. ودخل فيه الناسخ والمنسوخ والمجمل والمفسر والمطلق والمقيد ولحن الخطاب ومفهومه وفحواه، ودخل فيه دليل الخطاب على قول مثبتيه [٤]، ومراتب البيان [٥]، وسنفرد لكل شيء من ذلك باباً إن شاء الله.

والواجب عندنا في الترتيب تقديم الخطاب الوارد في الكتاب والسنة على جميع هذه الأبواب لأمور :

---

(٣) وضح إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٩) المراد بالحظر والإباحة - والتي اختلف فيهما هل هما شرعيان أو عقليان - أنهما الإباحة والحظر قبل ورود الشرائع. ويوجد في هذه خلاف بين المعتزلة وغيرهم. فالمعتزلة ترى أنهما حكمان عقليان وذهب جماهير العلماء، ومنهم الباقلاني إلى أنهما شرعيان.

(٤) الذين أثبتوا حجية دليل الخطاب (مفهوم المخالفة) هم الجمهور خلافاً للحنفية.

(٥) كثير من الأصوليين لم يبحثوا هذه المباحث اللغوية التي هي الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيد والإجمال والبيان ودلالات الألفاظ الأخرى تحت الكتاب والسنة إنما بحثوها تحت الشق الثاني من موضوع أصول الفقه، وهو كيفية استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة . وهو الأليق بالترتيب.

أحدها ، أن جميع الأحكام الشرعية مودعة في الكتاب والسنة / نطقاً ص٦٦ أو مفهوماً أو معنى مودع فيهما وإن كانت السنة مبيِّنة للمراد بما أشكل معناه من الكتاب، ويجب مع ذلك تقديم الكتاب على السنة لكونه كلام الله عز وجل المرسِل لصاحب السنة، ولأن القرآن آية لنبوته وما هو عليه من الجزالة(٦) والبلاغة المتجاوزة لسائر البلاغات وكونه مختصاً بالإعجاز وعدم النظير، ولكونه آية للرسول عليه السلام وشاهداً لنبوته ولتضمنه الأمر باتباع السنة والوعيد على مخالفة صاحبها وما في الكتاب والسنة المقطوع عليها إما بضرورة أو دليل سواء في وجوب الرجوع إليهما واستنباط معرفة الأحكام منهما، وإن كان للكتاب فضيلة النظم والإعجاز (٧).

ويلي ذلك في الرتبة أفعال الرسول عليه السلام الواقعة موقع البيان، لأنها بمثابة أقواله الواردة لبيان الأحكام (٨) ويلي ذلك بعض الأخبار المروية عن الرسول عليه السلام.

فإن قيل ، ولِمَ لمْ تجعلوا الخبر المتواتر عنه طريقاً إلى معرفة الأحكام(٩) ؟

---

(٦) يوجد كلمة (الوصف) في المخطوطة . يبدو أنها مشطوبة.

(٧) ذكر الباقلاني أسباباً عديدة اقتضت تقديم الكتاب على السنة في البحث وكلها أسباب صحيحة تقتضي البدء بكتاب الله جل شأنه.

(٨) لم يذكر الباقلاني إقرار رسول الله ﷺ وذلك لأن الإقرار إما أن يكون إقراراً على فعل فهو سنة فعلية أو إقراراً على قول فيكون سنة قولية ولذلك لم يفردها بالذكر.

(٩) هذا الإعتراض أورده إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٩) بصورة أخرى فقد قال : فإن قيل : ذكرتم السنة مع خطاب الكتاب في صدر الأدلة، ثم ذكرتم الأخبار في درجة أخرى فما الوجه فيه ؟

وظاهر عبارة الباقلاني تدل على أنه يقول : إن الخبر المتواتر ليس طريقاً لمعرفة الأحكام. وكلام إمام الحرمين في التلخيص، وكلام الباقلاني في الإجابة عن الإعتراض يدل على خلاف ذلك. حيث يفيد كلامهما أن الخبر المتواتر داخل تحت القسم الأول وهو الكتاب والسنة، لأن الخبر المتواتر مقطوع به أنه من السنة دون أخبار الآحاد. التي يظن أنها من كلام الرسول ﷺ . ولذا تحتاج إلى معرفة كونها من كلام الرسول ﷺ إلى إستدلال دون الأخبار المتواترة ، فقد ثبت أنها من كلام الرسول ﷺ اضطراراً.

قيل له ، لأجل أن ماعلم من سنة الرسول عليه السلام إما باضطرار أو بطريق الإستدلال فهي التي يعرف بها الأحكام دون أخبار المخبرين عنها. وإنما الخبر عنها طريق لثبوتها إذا كان بصفة ما ذكرنا، وليس يتعلق الحكم بأخبار المخبرين بها. فأما خبر الواحد فإنما نظن أن النبي ﷺ قد قال ما رواه الراوي، ولا نقطع به، والحكم متعلق بنفس الخبر عن الرسول عليه السلام، وقول الرواة دون قول الرسول عليه السلام، وكيف يتعلق الحكم في مثل هذا بقوله ونحن لانعلم أنه قال ما روي عنه، فبان أن الحكم المعلوم من سنته متعلق بنفس قوله وسنته، والحكم بما لم يثبت منها مما رواه الثقات، ونظن أنه قاله متعلق برواية الرواة، فافترق الأمران وصار خبرالواحد أصلاً يخالف السنة المعلومة (١٠).

ويلي ذلك الكلام في الإجماع، لأن حجيته تثبت بعد الرسول عليه السلام وبعد استقرار أحكام الكتاب / والسنة ، ولأجل أن ثبوت حجته منتزع منهما ومردود إليهما. ص٦٧

فإن قيل ، كيف يصح لكم هذا الترتيب ؟ ، وأنتم تتركون ظواهر الكتاب والسنة بإجماع الأمة، ولا تتركون الإجماع بهما. (١١)

---

(١٠) أي صار خبر الواحد قسماً خاصاً غير السنة القطعية التي هي متواترة، ولذا جعل المصنف لكل منهما قسماً خاصاً به.

(١١) ما يبرر تقديم أحد الدليلين على الآخر متعارض ، فقد توجد مبررات تدعو لتقديم الإجماع على الكتاب والسنة، وهذا معمول به عند معظم الفقهاء في نصب الأدلة للإجتهاد حيث يبدأ المجتهد النظر في كون المسألة مجمعاً عليها فيكُفُّ عن الإجتهاد، أو خالية عن الإجماع فينفتح أمامه باب الإجتهاد فيبدأ بالكتاب والسنة، ثم باقي الأدلة. ولكن في موضوعنا هذا لاشك أن الكتاب والسنة تقدمان على الإجماع لما ذكره المصنف، وهو ثبوت الإجماع بعدهما بنصوصهما. وكذلك لأن الأحكام الثابتة بالإجماع المعتد به قليلة بالنسبة للأحكام الثابتة بالكتاب والسنة . ولذا فإن أهمية الكتاب والسنة في كونهما أعظم مصادر التشريع لا يدانيهما مصدر آخر من مصادر التشريع. وأما جواب المصنف عن الإعتراض فأرى فيه ضعف حيث إن مستند الإجماع في بعض الأحيان لايقوى على رفع الكتاب والسنة لو لم ينعقد الإجماع على هذا المستند، فيكون التأثير الفعلي لرفع الكتاب والسنة هو للإجماع، والله أعلم.

يقال له ، نحن لا نترك ظاهر الكتاب والسنة بقول الأمة المجمعة (عليه). وإنما نتركهما بمثلهما من كتاب وسنة كهما. وإنما نتبين بإجماع الأمة على تركهما أنهما منسوخان بمثلهما، أو أن المراد بهما غير ظاهر هما مما وقفت عليه الأمة أو من تقوم بهم الحجة منهم، لعلمنا بأن الأمة لايجوز أن ترفع حكمهما باجتهاد وقياس منها ، وإنما تتبع الأدل منهما، ولا تخالفهما على ما سنبين القول فيه إن شاء الله.

ويلي ذلك القياس وإعماله في مواضعه، وذكر من هو من فرضه، وما يتصل من الفصول ببابه، وإنما وجب تأخيره عما قدمناه من الأدلة لأجل أنه إنما يثبت كونه أصلاً ودليلاً بالكتاب والسنة والإجماع على ما نبينه، ولأن استعماله في مخالفة ما قدمناه من الأدلة باطل محظور، وإنما يصح إذا لم ينفِ ما ثبت بهما حكمه (١٢).

ويلي ذلك صفة المفتي والمستفتي، وإنما وجب تقديم القيام على هذا الأصل، لأجل أن المفتي إنما يصير مفتياً يجوز الأخذ بقوله إذا عرف القياس وما به يثبت وما يجب من أحكامه في مواضع استعماله، ثم يُفتي بعد ذلك. فيجب أن يكون العلم بالقياس حاصلاً له حتى يكون لعلمه به مفتياً.

وإنما صار القول في صفة المفتي والمستفتي من أصول الفقه لأجل أن فتواه للعامي دليل على وجوب الأخذ به في حال وجوازه في حال. فصارت فتواه للعامي بمثابة النصوص والإجماعات وسائر الأدلة للعالم، ولأنه لايكون قوله دليلاً للعامي يجب الأخذ به أو يسوغ ذلك له إلا بعد حصوله على صفة من تجوز فتواه وإلا حَرُمَ عليه الأخذ بقوله (١٣).

---

(١٢) لم يذكر الباقلاني هنا، وكذلك إمام الحرمين في تلخيص التقريب باقي الأدلة الشرعية المختلف فيها، مثل : المصالح المرسلة، والإستحسان، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا ، وكذلك لم يذكر مبحث تعارض الأدلة.

(١٣) في المخطوطة (بقول).

وإنما ذكرنا صفة المستفتي مع المفتي، لأجل أن المفتي إنما يفتي عامياً له صفة يسوغ له التقليد للعالم، ولو لم يكن كذلك ما جاز له الأخذ بقول غيره / فوجب ذكر صفتهما وحالهما، وإذا ذكرنا صفة المفتي والمستفتي فقد ذكرنا أيضاً صفة الحاكم والمحكوم عليه، وإن كان لا يصير حاكما لكونه عالماً بالأحكام وبمن [١٤] يجوز تقليده، وإنما يصير كذلك بأن يكون إماماً قد عقد له أهل الحل والعقد، أو متقلداً للحكم من قبل إمام ومن يستخلفه الإمام. ص٦٨

فإن قيل ، فما وجه جعل الحظر والإباحة من أصول الفقه ؟ [١٥].

قيل له ، لأجل حاجة العالم متى فقد أدلة الشرع - على مراتبها - على إثبات حكم الفعل أن يُقر أمره على حكم العقل فيه، فإن لم يعرف حكم العقل فيه لم يدرِ على ماذا يُقره. ولو قيل : إن المفتي يكفيه إذا لم يجد دليلاً ينقل الشيء عن حكم العقل أن يقول : هذا مما لاحكم له في الشرع، فلا أحكم فيه بحكمٍ شرعي، وإن اختلف في حكمه من جهة العقل لم يكن ذلك بعيداً. هذه جملة في ذكر هذه الأبواب وترتيبها مقنعة إن شاء الله.

---

(١٤) في المخطوطة (وممن).

(١٥) المقصود بالحظر والإباحة - كما صرح بذلك إمام الحرمين في التلخيص لوحة (٩) ، وكما هو واضح من إجابة المصنف هنا - هو حكم الأشياء قبل ورود الشرائع. وليس المقصود حكم الأشياء بعد ورود الشرع فهو عند الجمهور من أصول الفقه.

باب
الكلام في أحكام الخطاب (١)

اعلموا أن الكلام : « معنى قائم في النفس يُعبِّر عنه بهذه الأصوات المقطعة والحروف المنظومة ». وربما دلّ عليه بالإشارة والرمز والعقد والخط، وكل قسم منه من أمرٍ ونهي وخبر واستخبار (٢) فإنه لنفسه ومتعلق بمتعلقه لذاته لايجوز خروجه عن ذلك ولا وجود مثله إن كان محدثاً، وليس بأمر ولانهي على ما قد بيناه في غير هذا الكتاب (٣)، فهو في تعلقه بمنزلة العلوم

---

(١) هذا الباب حذفه إمام الحرمين في تلخيص التقريب، ولكن مادته أوردها في أول باب الأمر في نهاية اللوحة (٢٠) من تلخيص التقريب بما يوافق كلام القاضي الباقلاني هنا.

(٢) قسم الكلام الباقلاني إلى أمر ونهي وخبر واستخبار. ونسب هذا التقسيم إمام الحرمين في البرهان (١٩٦/١) إلى قدماء الأصوليين. ونقل عن المتأخرين منهم أنهم زادوا على ماتقدم : التعجب والتلهف والتمني والترجي والقسم والنداء والدعاء. ونقل إمام الحرمين عن الأستاذ الاسفرائيني أنه تكلف في إدخال هذه المذكورة تحت الأقسام السابقة فجعل التلهف والتمني والترجي من أقسام الخبر. وارتضى إمام الحرمين تقسيم الكلام إلى طلب وخبر واستخبار وتنبيه. وأدخل تحت الطلب الأمر والنهي والدعاء. وأدخل تحت الخبر التعجب والقسم. وأدخل تحت الإستخبار الإستفهام والعرض. وأدخل تحت التنبيه التلهف والتمني والترجي والنداء.

(٣) مذهب الأشاعرة في الكلام سبقهم إليه أبو العباس القلانسي وعبد الله بن سعيد بن كُلاَّب ثم تابعه على ذلك أبو الحسن الأشعري وأتباعه ومنهم المصنف أبو بكر الباقلاني. والمسألة فيها ثلاثة أقوال ذكر ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١١/٢) أنها كلها منقولة عن الشيخ أبي الحسن. والذي وجدت ينقله أصحابه عنه قولين دون الثالث.

الأقوال في المسألة:

الأول : أن الكلام حقيقة في الحروف المسموعة من الصوت. وهذا هو قول الإمام أحمد والإمام البخاري، ونسبه ابن تيمية إلى أهل السنة والحديث. ويطلق على المعنى القائم في النفس عند هؤلاء مجازاً. وينظر في هذا القول القواعد والفوائد الأصولية ص ١٥٤ فواتح الرحموت (٦/٢) وفتاوي ابن تيمية (٢٤٣/١٢)، وروضة الناظر ص ١٩٠ وهؤلاء يستدلون بقوله تعالى : ﴿ حتى يسمع كلام الله ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يسمعون كلام الله ثم يحرفونه ﴾ وقوله تعالى : ﴿ آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليالٍ سويا فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم ﴾. فلم يسم إيحاءه إليهم كلاماً. وكذلك في قصة مريم. قال تعالى : ﴿ فقولي إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسياً ﴾ . وأصرح من ذلك قوله ﷺ : « إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به » .

وهذا القول هو الحق لظهور أدلته - وقد قال بهذا القول المعتزلة كما في المعتمد (١٤/١).

الثاني : إن الكلام حقيقة في المعنى القائم بالنفس. وهو الذي ارتضاه المصنف هنا وتابعه عليه إمام الحرمين في البرهان (١٩٩/١) وفي التلخيص لوحة (٢٠) وغيرهما وأدلته ماذكره المصنف=

وجميع ماله تعلق من صفات القلوب، وقد قال تعالى : ﴿ آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا ﴾ (٤) أي لاتدل على الكلام إلا بذلك. وقال تعالى دالاً على ما قلناه : ﴿ ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول ﴾ (٥) . وقال تعالى : ﴿ وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ﴾ (٦) فأخبر أن ما يُستَتَسر به في النفوس قول، وأن الجهر به عبارة عنه ودلالة عليه. وقال في قصة المنافقين : ﴿ إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ﴾ (٧) فأكذبهم الله بانفاق في قولهم / في أنفسهم إنه ليس برسول الله لا في عبارتهم ص٦٩ المسموعة التي هي قولهم نشهد إنك لرسول الله، لأن هذا ليس بكذب منهم. والعرب تقول : في نفسي قول أخرج به إليك، وكلام ما بُحت به إلى أحد، وحديث أبثك إياه بعد وقت، في أمثال هذا مما يطول تتبعه، فدل ذلك أجمع على أن الكلام معنى قائم في النفس يُعبِّر عنه ويدل عليه بهذه الأصوات. وقال الشاعر :

لاتعجبنك من أثير خطة ... حتى يكون مع الكلام أصيلا

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الكلام دليلا (٨)

= هنا، ونسبه جماعة للأشعري.

الثالث : إن الكلام مشترك بين المعنى القائم بالنفس والعبارات لوروده في كل منهما. ونقل إمام الحرمين هذا القول في البرهان عن الأشعري في جوابه عن المسائل البصرية. وهذا القول ارتضاه جماعة من الأشاعرة، منهم الغزالي في المستصفى (١/١٠٠) والمحصول (١/١/٢٣٥) والجلال المحلي في شرح جمع الجوامع في أول باب الأمر - ونسبه الرازي للمحققين منهم. وابن السبكي في الإبهاج (٢/٣) . والإيمان لابن تيمية ص ١١٠. وقد ردّ هذا القول من تسعين وجهاً.

(٤) آل عمران آية : (٤١).

(٥) المجادلة آية : (٨).

(٦) سورة الملك آية : (١٣).

(٧) سورة المنافقين آية (١).

(٨) نسب البيت الثاني للأخطل النصراني شاعر بني أمية المتوفى سنة ٩٠ هـ جمع من أهل العربية والمتكلمين منهم ابن هشام في شذور الذهب ص ٢٨، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ١٢٦، وابن حزم في الفصل (٣/٢١٩) والرازي في المحصول (١/١/٣٨) ، وابن عصفور في =

فأخبر أن الكلام من الفؤاد وأن اللسان دليل عليه. وقد تقصينا الكلام في هذا الباب على أهل القدر والإعتزال [٩] في نفي خلق القرآن بما يوضح الحق لمتأمله إن شاء الله تعالى.

= شرح الجمل للزجاجي (١/٨٥) وذكره جمع من أهل اللغة بدون نسبة منهم الجاحظ في البيان والتبيين (١/١٢٢) وابن يعيش في شرح المفصل (١/٢١) وقد نقل ابن قدامة عن شيخه ابن الخشاب إمام أهل العربية في زمانه قوله : فتشتُ دواوين الأخطل العتيقة فلم أجد هذا البيت فيها. ثم إن لفظ البيت « إن البيان لفي الفؤاد » وليس « الكلام ». على ما في شرح الكوكب (٢/٤٢) . وقال ابن النجار في شرح الكوكب (٢/٣٣) : « البيت موضوع على الأخطل، فليس هو في نسخ ديوانه، وإنما هو لابن ضمضم ولفظه إن البيان ». وفعلاً فإن البيت ليس في ديوان الأخطل، ولكن أضيف له في قسم الزيادات عند طباعة شعر الأخطل في ص ٥٠٨. وينظر في ذلك معجم شواهد العربية (١/٢٧).

وقد أورد البيت الأول الجاحظ في البيان والتبيين بلفظ :

لا يعجبنك من خطيب قوله حتى يكون مع البيان أصيلا

وقد اعتنى بالإجابة عن هذه الأدلة جماعة ممن يقول بمذهب السلف منهم الطوفي في شرح مختصر الروضة (٢/١٢).

وفي شذور الذهب رواه بلفظ : لا يعجبنك من خطيب خطبة.

(٩) منكرو الكلام النفسي ليس المعتزلة فقط، بل هو مذهب جمهور أهل السنة ومنهم الأئمة الأربعة. ونقل ابن النجار في شرح الكوكب (٢/٣٨) عن الشيخ أبي حامد الأسفرائيني أنه قال : مذهب الشافعي وسائر الأئمة في القرآن خلاف قول الأشعري وقولهم هو قول الإمام أحمد. ونقل عن أبي محمد الجويني أن الأشعري خالف في مسألة الكلام قول الشافعي وغيره، وأنه أخطأ في ذلك.

بـــاب
الكلام في أصل التخاطب باللغة العربية وكل لغة وهل حصل عن توقيف أو مواضعة ؟ (١)

وقد اختلف الناس في هذا الباب.

فذهب قوم إلى أن جميع أسماء الأشياء في كل لغة والمفهوم منها أُخِذ وعُرِفَ من جهة توقيف الله عز وجل لآدم عليه السلام والتعليم له، إما بتولي خطابه أو الوحي، إليه على لسان من يتولى خطابه وإفهامه (٢).

وقال آخرون : بل ذلك أجمع إنما عُرف واستقر من جهة مواطأة أهل

---

(١) اختلف الأصوليون في وجود ثمرة للنزاع في كون مبدأ اللغات توقيفي أو اصطلاحي فنقل ابن النجار في شرح الكوكب (٢٨٧/١) عن جمع من أهل العلم أنه لاثمرة للخلاف فيها. وقالوا إنها جرت مجرى الرياضيات. وقال بعضهم : إنما ذكرت لتكميل العلم بهذه الصناعة. واتفقت عبارة ابن قدامة في روضة الناظر ص ١٧١، والغزالي في المستصفى (٣٢٠/١) بقولهما . « لايرتبط بالأمر تعبد عملي ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيها فضول لا أصل له ». ونقل المحلي في شرح جمع الجوامع عن الإبياري في شرح البرهان أنه قال : « ذكرها في الأصول فضول » وأقول ما دام محل النزاع مبدأ اللغات فذكرها حتى في مباحث اللغة فضول.

ونقل ابن النجار في شرح الكوكب عن الماوردي قوله إن للخلاف فيها ثمرة وهي : إن من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل، ومن جعله اصطلاحاً جعله متأخراً مدة الإصطلاح. كما نقل عن بعض الحنفية جواز التعلق باللغة عند الحنفية لاثبات حكم الشرع من غير رجوع إلى الشرع. وبنى الإسنوي في التمهيد ص ١٣٨ على الخلاف سبعة فروع فقهية وذكر السبكي في الإبهاج (٢٠٢/١) بعض ما ذكره الأسنوي ونفى صحة بناءه على الخلاف في المسألة.

(٢) لم ينسب الباقلاني القول بأنها توقيفية لأبي الحسن الأشعري وكذلك إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٠) والبرهان (١٧٠/١) والغزالي في المستصفى (٣١٨/١) وهم المعتنون بنقل كلامه. ونسبه الرازي في المحصول (٢٤٤/١/١) لأبي الحسن الأشعري وابن فورك. وعزاه السبكي في جمع الجوامع لابن فورك وضعّف نسبته للأشعري، ونسبه للأشعري وأهل الظاهر الآمدي في الأحكام (٧٤/١) ونسبه للأشعري ابن الحاجب في المنتهى ص ٢٨، ونسبه ابن النجار في شرح الكوكب (٢٨٥/١) لجماعة من الحنابلة وأهل الظاهر والأشعرية. والقائلون بهذا القول يرون أن المسألة ظنية، لأنه لايسعهم القول بهذا القول مع كون المسألة قطعية. وهذا القول نقله الزركشي في البحر المحيط ١٤/٢ عن ابن فارس وأبي علي الفارسي.

اللغات على ذلك وتواضعهم عليه [٣].

وقال آخرون ، يمكن أن يكون ذلك إنما عرف واستقر بالتوقيف والوحي من الله عز وجل ، ويمكن أن يكون إنما عرف وأدرك بمواضعة أهل اللغات وتواطئهم على وضع الأسماء وأقسام الخطاب، وأنه يجوز أيضاً أن يكون بعضها مأخوذاً عن وحي وتوقيف وبعضها مستقراً بطريق المواطأة والمواضعة، وبعضها مستعملاً بقياس على ماتكلم به أهل اللغة. وأنه يجوز أن يتفق لأهل كل لغة أو لأهل بعضها أن يتواطؤا على وضع/ اسم لشيء، وقد وقف الله سبحانه عليه بعض من أعلمه ذلك قبل أن يتواضع أهل تلك اللغة على الإسم، فتكون المواضعة عليه موافقة للتوقيف على معناه، وأنه يمكن أن يتواضع أهل كل لغة على أن يسموا الأشياء بغير الأسماء التي وضعها الله سبحانه لها ووقف عليها من أعلمه بذلك إن حرم ذلك عليهم وحظره أو لم يحرمه، فإن لم يحظره ووقع منهم لم يكن عصيانا، وإن حرمه عليهم كانوا بذلك عصاة إلا أمةً أخبر الله عن عصمتها ورفع الخطأ عنها فيكون للشيء عند ذلك إسمان، أحدهما موقف عليه والآخر متواضع عليه، والقول الأخير [٤] المشتمل على جملة ما ذكرناه، فهو الذي نختاره، وبه

ص٧٠

---

(٣) هذا هو القول بأن اللغة اصطلاحية. وقد نسب هذا القول الرازي في المحصول (٢٤٤/١/١) لأبي هاشم من المعتزلة وأتباعه وكذلك الآمدي في الإحكام (٧٤/١) ونسبه ابن برهان في الوصول إلى الأصول (١٢٢/١) للمعتزلة.

(٤) هذا القول اختاره الباقلاني وإمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٠) والبرهان (١٧٠/١) وابن برهان في الوصول إلى الأصول (١٢٢/١) والغزالي في المستصفى (٣١٨/١) والرازي في المحصول (٢٦٠/١/١) وأبو يعلى في العدة (١٩٠/١) والبيضاوي في المنهاج (٢٢/٢) وجمهور المحققين، ومنهم ابن الحاجب والسبكي في جمع الجوامع. ونقله الزركشي في البحر المحيط (١٥/٢) عن ابن جني. وهؤلاء لما كانوا يرون أن هذه المسألة من المسائل القطعية، ولا توجد أدلة قطعية في المسألة توقفوا في القطع بأحد القولين السابقين، وبعضهم - كالآمدي - صرح بأنه إن كان للظن مجال فهي توقيفية.

وخلاصة مذهب الباقلاني وأتباعه . أن كونها توقيفية أو كونها اصطلاحية، أو كون بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحي جائز عقلاً، ولكن لما لم يكن دليل قطعي على الوقوع قالوا بالتوقف في القطع بأحد هذه الأقوال.

نقول. (٥)

فأما مايدل على فساد قول من قال إنه لايصح أن يكون جميع الأسماء وأقسام الخطاب التي يتكلم بها أهل لغة العرب وكل لغة موقفاً على جميعها، وأنه لابدَّ لمن وقف على البعض منها من أن يكون قد سبق نطقه بلسان قد عرفه وعرف معناه والتواضع عليه قبل خطاب الله له وتوقيفه على معناه، إما بمخاطبة أو بالوحي على لسان مخاطب، لأجل أنه إن لم يتقدم له خطاب وتكلم بلغةٍ قبل توقيفه على ما توقف عليه لم يكن له سبيل إلى معرفة معنى مايخاطب به وتوقف عليه، ومَن هذه حاله لايصح إفهامه وخطابه.

فإنه قول باطل ، لأن الله سبحانه إذا أراد إعلام من يخاطب معنى كلامه ومعاني هذه الأسماء باللغات المختلفة وإن لم يكن المخاطب قد نطق قبل ذلك بلغة ولا عرفها فإنه تعالى يُسمعه خطابه فيضطر إلى وجود الكلام الذي يسمعه ويعلم ضرورة أنه المتكلم به، فإن اضطر مع ذلك إلى أن المتكلم به هو الله تعالى القديم الصانع للعالم كان مضطراً إلى وجود الكلام وأن المتكلم به هو الله محدث العالم عزَّ وجل، وإن لم يضطر إلى العلم بأن المتكلم به هو أنه الخالق للعالَم صح أن يدل على أن المتكلم به هو الله رب العالمين بما يقرنه بالخطاب من عظيم الآيات التي يعلم المخاطب من العقلاء عند

---

(٥) ذكر الباقلاني ثلاثة أقوال في المسألة ونقل إمام الحرمين في البرهان ١/ ١٧٠ وغيره قولين آخرين الأول : وقد نسبه للأستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني وهو أن القدر الذي يدعو به الإنسان غيره إلى التواضع توقيفي، وغيره محتمل للتوقيف وغيره. وأخطأ في نقل مذهبه جماعة منهم الرازي في المحصول (١/١/٢٤٥) حيث ذكر أن الباقي اصطلاحي. وعبارة الأستاذ أبي اسحاق كما رآها الزركشي في كتاب الأستاذ أبي اسحاق هي : « إنه لابد من أن يعلمهم أو يخلق لهم علماً بمقدار ما يفهم بعضهم من بعض لمعنى الإصطلاح والوقوف على التسمية، فإذا عرفوه جاز أن يكون باقيه توقيفاً منه لهم عليه، وجاز أن يكون اصطلاحاً منهم. ولاطريق بعده إلى معرفة ما كان منه فيه إلا بخبر نبي عنه».

الثاني : عكس قول الأستاذ أبي اسحاق، ولم ينسبه أحد لأشخاص بأعيانهم.

كما نقل الرازي في المحصول (١/١/٢٤٤) قولاً سادساً عن عباد بن سليمان الصيمري، وهو أن الألفاظ دلت على معانيها بذاتها. وقد فصل القول في تفسير هذا المذهب السبكي في الإبهاج (١/١٩٦) وينظر هذا المذهب في الإحكام للآمدي (١/٧٤) والتمهيد للأسنوي ص ١٣٨.

ظهورها أنه لايقدر عليها إلا الله سبحانه، فيكون عالماً بوجود الخطاب عند سماعه ضرورة وأنه لمتكلم به ضرورة، وأن المتكلم به هو القديم المخالف لجميع أجناس العالم بدليل يقترن بذلك، فإذا أعلمه سبحانه هذه الجملة عند خطابه خلق أصواتاً وصيغة مبنية بُنية الألفاظ العربية/ وغيرها من اللغات ص٧١ وأسمعها ذلك المخاطب (٦)، وقال له بكلامه القديم الذي يضطره إلى معرفة معناه. إعلم أن هذه الصيغة قد جعلتها لكذا وكذا، وهذه الأخرى المخالفة لها اسم - أيضاً - لذلك الشيء، وأن الصيغة الأخرى إسم لغير ذلك الشيء، فيعلم ضرورة بما يخلقه الله سبحانه في قلبه من العلم ما وضع الله تعالى له تلك الصيغ والأصوات من المعنى وهو سبحانه المتفرد بالقدرة على خلق العلم ضرورة في غيره بمراده بما قد جعل الصيغ والأصوات المختلفة اسماً لها. وإذا كان ذلك كذلك بَان أنه قد يصح أن يعلم مراد الله سبحانه بخطابه وما جعل مايخلقه من الأصوات والصيغ أسماء ومفيدةً لما هي مفيدة له وإن لم يتقدم له خطاب وكلام بلغةٍ من اللغات.

ويدل على صحة ذلك (٧) - أيضاً - علمنا بأنه قد اضطر الخُرس والناطقين إلى المراد بالرموز والإشارات وإفادتها لكل ما يضعه أهل الرموز والإشارة وإن لم يتقدم لهم رموز وإشارات قبل ذلك، فكذلك يصح إضطراره تعالى إلى مراده بكلامه وإلى المراد بما جعل ما يوجده من الأصوات عبارة عنه وإفادة له، فبطل ما قالوه، وثبت بذلك صحة التوقيف من الله سبحانه

---

(٦) القائلون بالتوقيف اختلفوا في طريقة توصيل هذا التوقيف للعباد. فبعضهم قال إنه بطريق الوحي إلى بعض أنبيائه، وهو الأظهر لقوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ . وبعضهم قال : إنه يخلق اللغات في بعض الأجسام فتدل من يسمعها من العباد عليها وبعضهم قال : إن الله خلق العلم الضروري بها في بعض العباد، وينظر في هذه الإحتمالات جمع الجوامع مع حاشية البناني (١/٢٦٩).

(٧) أي على صحة إمكان كون اللغة. توقيفية. والباقلاني يقصد باستدلاله هذا إثبات أنه يجوز عقلاً كونها توقيفية. ولا يريد إثبات كونها توقيفية وقوعاً. وبالتالي يكون هذا إداً على من نفى أنها توقيفية، وهم أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة.

على أسماء جميع الأشياء بكل لغة وإن لم يتقدم لأهلها نطق بلغة غير التي وقفهم عليها، وهذا واضح لا إشكال فيه.

وأما ما يدل على فساد قول من قال : إنه لايصح تواضع أهل اللغة على معاني ما يبتدئون به من الكلام دون أن يكونوا قد وقفوا على لغة سبق تكلمهم ونطقهم بها، وإلاَّ لم يتم لهم مواطأة ومواضعة فهو : إنهم إذا كانوا أحياءً ناطقين، وكان الكلام والنطق منهم صحيحاً، ولهم متأتياً وإقدارهم عليه جائزاً ممكنا، وبمثابة إقدارهم على الحركات والإختيارات والإشارات وسائر التصرفات، فكان منهم النطق صحيحاً جائزاً كسائر مقدوراتهم، فإذا كانوا مع ذلك يدركون المعلومات ويعرفون البعض منها ضرورة وحساً، والبعض منها نظراً وبحثاً، ويعرفون لما يعلمونه أمثالاً، وربما غاب عنهم الحاضر واحتاجوا أتم حاجة إلى طلبه تارة والإخبار عنه أخرى، والتحذير منه مرة وكانت الإشارة إليه متعذرة عند غيبته وجب لذلك صحة نطقهم بالأصوات وتواضعهم على جعلها تسميات لما حضرهم وغاب عنهم مما بهم حاجة إلى تعريفه والإخبار عنه، ولم يكن ذلك ممتنعاً منهم / وجرى [8] ذلك مجرى الخلق الكثير والجم الغفير على أكل الطعام عند الجوع والحاجة إليه، وشرب الماء واتقاء الحر والبرد، وفعل كل ما ينتفعون به ويدفعون به ضرراً. ص٧٢

وكما يصح ويجوز من أهل الإسلام وغيرهم قاطبة من أهل الملل الإجتماع على فعل كالصلوات والصيام والحج إلى المشاهد المأمور بالقصد إليها، وحضور الجُمع والأعياد، وإقامة المناسك لما يعتقدونه فيه من الإنتفاع ودفع الضرر، وكذلك سبيل صحة اتفاق أهل كل لغة على وضع أسماء وتخاطب لإفادة ما عرفوه ضرورة ودليلاً وتعذر الإشارة إليه عند غيبته، وإذا

---

(٨) استدل الباقلاني على عدم استحالة اتفاق جماعة على اصطلاح بالقياس على عدم استحالة اتفاق خلق كثيرين على أكل طعام وشرب الماء واتقاء الحر والبرد إذا احتاجوا لذلك. وعلى اتفاق المسلمين على الصلاة والصيام والحج وغير ذلك من عقائدهم . وهو دليل على الجواز العقلي فقط دون الوقوع.و هذا الدليل أفاده أبو يعلى في العدة (١٩١/١) من كلام الباقلاني هنا.

كان ذلك كذلك بكل ماظنوه من تعذر ذلك وامتناعه.

فإن قال قائل ، وكيف يَعرف غير المبتدىء بالنطق مراد الناطق بالأصوات ؟ (٩)

يقال له ، يعرف ذلك ضرورة عند قوله رجل وإنسان وتكريره لذلك وإتباعه له بالإشارة إليه والإقبال عليه وإيمائه نحوه، فلا يزال يردد ذلك ويكرره حتى يحصل للسامع صورة مراده بتلك الأصوات ضرورة، ثم توافق السامعين لكلامه على قصده في جعل ذلك إسماً لما سماه فيتم لذلك المواطأة والمواضعة بينهم والعلم بالمراد بها، ثم يُوقفون مَن خرجَ عن تلك المواضعة على معناها، وهذا واضح لا إشكال فيه.

ويدل على ذلك - أيضاً - أنه لايجوز أن تكون أحوال الناطقين العقلاء الأصحاء أدون من حال الخرس في تأتي المواضعة منهم علي معاني رموزهم وإشاراتهم، وإن لم يتقدم لهم إشارات أُخر وقفوا على معناها، فإذا علم تأتي المواضعة من الخرس على معاني إشاراتهم التي يبتدئون المواضعة عليها كان تأتي ذلك للناطقين على معاني الألفاظ أيسر وأقرب وأخف، ولأن الله سبحانه إذا أراد توقيفهم للمواضعة على ذلك جَمع عليه هممهم ووفر دواعيهم وسهَّل سبيل ذلك لهم وخلق لهم من الألطاف والأسباب التي تحوشهم إلى فعل ذلك مالايقدر عليه إلا هو تعالى، فيسهل عليهم عند ذلك الوعر وييسر الصعب فثبت ما قُلناه./ ص٧٣

فأما ما يدل على جواز تواضعهم على أسماء قد وقف الله عليها غيرهم من ملائكته أو غيرهم من أهل اللغات مما لاشبهة فيه، لأن إقدارهم على فعل ذلك وجمع هممهم ودواعيهم إليه توقيفه لغيرهم على مثل ما

---

(٩) يُبين الباقلاني في جواب هذا الإعتراض الطريقة التي يمكن أن يَعرف غير العالم بلغة مراد الواضع من كلامه، وهي مقارنة اللغة لبعض الإشارات، وبالتكرار مثل ما يحدث في إفهام الخرس، بل إيصال المعنى للناطقين غير العالمين باللغة أيسر من الخرس.

تواضعوا عليه غير ممتنع ولا متعذر عليه سبحانه، فوجب القضاء بصحة ذلك [١٠].

وأما مايدل على صحة وقوع ذلك منهم إن كان محللاً أو محرماً فلا شبهة فيه، لأنهم يصح أن يفعلوا الحلال والحرام ويجتمعوا عليه إما لداعٍ واحد أو لدواعٍ متفرقة، ولو منعت العادة من اتفاق مثل ذلك من العدد الكثير لم يمنع وقوعه من العدد اليسير، فهذا مما لا إشكال فيه فيكون للشيء إسمان. أحدهما موقف على معناه، والآخر متواضع عليه ويكون أحدهما متواضعاً عليه عند أهل اللغة، والآخر واقعاً من غيرهم على جهة القياس، ويكون ذلك إسماً بالقياس [١١] على اللغة لا لأهلها [١٢].

وقد اعتل المحيلون للتواضع من الخلق على معاني اللغات بقوله تعالى: ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة ﴾ [١٣] الآية، ولا متعلق لهم فيها من وجوه :

أحدها ، إنها ليست بخبر عن إحالة تواضع أهل اللغات على أسماء الأشياء التي علم آدم عليه السلام أسماءها وإنما هي خبر عن أنه علمها آدم ووقفه عليها، وذلك ما لا ننكره، وإنما ننكر قولهم بإحالة المواضعة عليها مع تعليمه آدم إياها ومع ترك تعليمه له لو ترك ذلك، فما الدليل على هذا إذا أوردوه إن كنتم قادرين ؟

والوجه الآخر ، إنه لم يخبر أنه تعالى وقف جميع الخلق على أسماء الأشياء، وإنما أخبر أنه وقف آدم على ذلك، فلعله مع توقيفه له قد اتفق لأهل كل لغة تواضعهم على مثل ما وقفه عليه أو على كثير منه فما الذي يدفع

---

(١٠) هذا دليل على جواز توافق الإصطلاح والتواضع للتوقيف عقلاً.

(١١) في المخطوطة (القياس).

(١٢) هذا دليل من جوّز أن يكون للشيء الواحد إسمان، أحدهما بالتوقيف والثاني بالإصطلاح من جهة أهل اللغة. أو بالقياس من غير أهل اللغة.

(١٣) سورة البقرة آية : (٣١).

ذلك؟

والوجـه الآخـر : إنه يمكن أن يكون إنما أراد سبـحـانه أنه علَّم ادم أسماء الأشياء كلها بلغةٍ من اللغات مبتدأه له لم ينطق بـها أحد وأن تكون الملائكة المخلوقة قبله قد كانت تواضـعت على أسمـاء لتلك الأشيـاء وألفاظ وتخاطب يتفاهمون به غير الأسماء المبتدأة لآدم، فيكون لها أسماء وقف الله ادم عليها لاتعرفها الملائكة، وأسماء لها قد تواضعت عليها وعرفتها الملائكة قبل تلك الأسماء، ولا سبيل إلى دفع جواز ذلك/ والتأويل. ص٧٤

ويمكن أن يكون الله سبحانه أراد أنه علم آدم إسم كل شيء خلقه إذ ذاك من الملائكة والسموات، وما خلقه في الجنة ولم يعلمه أسماء ما يحدثه من بعد، وقوله : « الأسماء » لايدل بظاهره على العموم والاستغراق، وكذلك قوله « كلها ». وكل تأكيد جرى مجراه لايدل على العموم لما نذكره من بعد، فبطل التعلق بالآية، على أنه إنما قال سبحانه إنه علَّم آدم الأسماء كلها ولم يخبر كيف علمه بأن وقفه أو بأن انطقه وأقدره على النطق وجمع دواعيه على مواضعة الملائكة على دلالة ماينطق به. وإذا أقدره على ذلك وخلق فيه العلم به وجمع همته عليه كان معلِّماً له الأسماء وإن لم يعلمه ذلك توقيفاً، فسقط ما قالوه [١٤]. وقد قال الله سبحـانه في كتابه ﴿ تبيـاناً لكل شيء ﴾ [١٥] ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ [١٦] وإن لم يذكره بأخص أسمائه بل سمى بعضه ودلَّ على بعضه [١٧].

---

(١٤) معظم هذه الردود على من استدل بقوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ على القول بالتوقيف أفاده القاضي أبو يعلى في العدة (١٠/١٩٠) دون نسبته للباقلاني، وزاد عليه ما وجده في تفسير أبي بكر بن عبد العزيز الحنبلي في تفسير الآية. وينظر الكلام حول الاستدلال بالآية جمع الجوامع مع البناني (١/٢٧٠) والوصول إلى الأصول (١/١٢٣) والإبهاج (١/١٩٦) والمحصول (١/١/٢٤٩) والمستصفى (١/٣٢٠) والإحكام للآمدي (١/٧٤).

(١٥) سورة النحل آية (٨٩).

(١٦) سورة الأنعام آية (٣٨).

(١٧) واستدل من قال بالتوقيف -أيضاً- بقوله تعالى ﴿ إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم =

ومما يدل على كون الملائكة متخاطبين ومتواضعين على تخاطب بأسماء يعرفونها قبل خلق آدم عليه السلام قوله سبحانه : ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ﴾ (١٨) وقوله تعالى لما خلقه وصوره وأحياه وعلمه الأسماء : ﴿ أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا : سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ﴾ (١٩). فلو لم يكونوا عالمين بالخطاب وبأسماء الأشياء وما يذكره لهم كيف كانوا يفهمون ويجيبون ويقولون : « سبحانك » ، وما ذكره عنهم مما يكثر ذكره وتتبعه، فكل هذا يدل دلالة ظاهرة على صحة ما قلناه وفساد تأويلهم (٢٠) ، وهذه جملة في هذا الباب كافية إن شاء الله (٢١).

= وما أنزل الله بها من سلطان ﴾ فدل على أن غيرها كان ثابتا بالتوقيف.

واستدلوا - أيضاً - بقوله تعالى : ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ﴾ والمقصود باختلاف الألسنة اختلاف اللغات. ينظر في ذلك المحصول (٢٥٠/١/١) واستدل الزركشي في البحر المحيط (١٤/٢) بما أخرجه الحاكم في المستدرك عن جابر : أن رسول الله ﷺ تلا قوله تعالى : ﴿ قرآنا عربياً لقوم يعلمون ﴾ ثم قال : ألهم اسماعيل هذا اللسان إلهاماً » وقال الحاكم : صحيح الإسناد.

كما استدل الآمدي في الإحكام (٧٤/١) لهذا القول بقوله تعالى : ﴿ علَّم الإنسان ما لم يعلم ﴾ وذكر الآمدي وفخر الدين الرازي أدلة عقلية لهذا القول.

(١٨) سورة البقرة آية (٣٠).

(١٩) سورة البقرة آية (٣١ ، ٣٢).

(٢٠) هذا الدليل أورده الباقلاني لمن يقول بأن مبدأ اللغة اصطلاحي. كما استدل الآمدي في الإحكام (٧٤/١) لهذاالقول بقوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ مما يدل على تقدم اللغة على البعثة . كما نقل فخر الدين الرازي في المحصول (٢٥٤/١/١) عن ابراهيم بن مَتُّوية النحوي المعتزلي أنه استدل في كتابه التذكرة ببعض الأدلة العقلية.

(٢١) بعض الأصوليين كالزركشي في البحر المحيط (٢٠/٢) وابن النجار في شرح الكوكب (٢٨٧/١) أورد بعد هذه المسألة مسألة الإختلاف في كون أسماء الله توقيفية أو يجوز إثباتها بالقياس، ونقل الخلاف في المسألة ابن حجر في فتح الباري (١٧٥/١١)، والجمهور يقولون إن أسماء الله توقيفية، ونقل ابن النجار الخلاف في المسألة عن المعتزلة والكرامية، ونقله الزركشي في البحر المحيط عن معتزلة البصرة. ونقل ابن النجار عن الباقلاني والغزالي أن الأسماء توقيفية دون الصفات.

بـــــاب
القول في معنى وصف الخطاب بأنه محكم ومتشابه (١)

اعلموا - وفقكم الله - أن وصف الخطاب بأنه محكم يرجع إلى معنيين:
أحدهما . إنه مفيد لمعناه وكاشف له كشفاً يزيل الإشكال ووجوه

---

(١) هذه المسألة طويلة الذيول كثيرة الأطراف، والكلام فيها متشعب، والأقوال فيها كثيرة جداً، جمع منها الزركشي في البحر المحيط : (٤٥٠/١) اثنى عشر قولاً. ولجمع شتات الكلام فيها أقول : قد فرض الباقلاني المسألة في القرآن وغيره من السنة وكلام العرب. ومعظم الأصوليين والمصنفين في علوم القرآن خصوا الحديث فيها بالقرآن، لأنه مصدر التشريع الذي يُعنى بلفظه أكثر من غيره، ولأن الله جل شانه وصف القرآن كلاً أو بعضاً بهذين الوصفين، ولذا سأخص القرآن بالعناية في هذه المسألة فأقول.

وصف الله جل شانه القرآن كله بأنه محكم في قوله تعالى : ﴿ كتاب أحكمت آياته ﴾ ومعناه في هذه الآية باتفاق أنه متقن، كما وصف الله جل شانه القرآن كله بأنه متشابه في قوله تعالى : ﴿ كتابا متشابها مثاني ﴾ . وهو في هذه الآية بمعنى يشبه بعضه بعضاً في جودة النظم والإتقان.

وقد وصف الله جل شانه بعض القرآن بأنه محكم وبعضه بأنه متشابه في الآية السابعة من سورة آل عمران، وهي قوله تعالى : ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به، كل من عند ربنا ﴾.

ولابد قبل تقرير معنى المحكم ومعنى المتشابه من معرفة هل المتشابه هو الذي استأثر الله بعلمه ولم يعلّمه أحداً من خلقه ؟ وبعد ذلك يتوجه نظر الباحث لمعرفة ما هذه صفته. وعلى هذا يحتمل أن يكون المراد به حقيقة الأمور الغيبية في الآخرة وبعض أحوالها، أو كيفية صفات الله تعالى ، وحقيقة الروح وموعد القيامة، والحروف المقطعة على أحد الأقوال فيها. فهذه الأمور ثبت بالأدلة الشرعية أن الله استأثر بعلمها. ويؤيد هذا المذهب :

١- قراءة الوقف على لفظ الجلالة، وتكون الواو بعدها استئنافية ، ونقل النحاس في معاني القرآن : (٣٥١/١) أنه قرأ بهذه القراءة الكسائي والأخفش والفراء وأبو عبيد وأبو حاتم السجستاني . ورجح هذه القراءة الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٣١. وهي قراءة متواترة. كما ذهب للوقف ابن مسعود وأبي بن كعب وابن عباس وعائشة على ما في تفسير القرطبي : ١٧/٤.

٢- ما أخرجه ابن الجوزي في زاد المسير : (٣٥٤/١)، والسيوطي في الدر المنثور : (٦/٢) عن ابن عباس أنه قرأ : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنا به ﴾ . وهذه =

الإحتمال/ وهذا المعنى موجود في كلام الله عزَّ وجل وكثير من كلام الخلق ص٧٥

= ليست من القراءات السبع المتواترة، وانظر تفسير الطبري حديث رقم (٦٦٢٧).
٣- نقل النحاس في معاني القرآن عن عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - أنه قال : « انتهى علم الراسخين في العلم إلى أن قالوا : آمنا به ».
٤- ويؤيد هذا المذهب ما رواه ابن جرير الطبري في تفسيره من طريق محمد بن اسحاق عن الكلبي في سبب نزولها، وهو أن أبا ياسر وأخاه حيي بن أخطب من يهود نظرا في الحروف المقطعة في أوائل السور، وحسبا منها عمر أمة محمد ﷺ ، فنزلت الآية تبين أن المتشابه مما استأثر الله بعلمه، ووصفهم بأن في قلوبهم زيغ.
وقد اختار قراءة الوقف ابن قدامة في الروضة ص ٦٧، ولكنه فسر المتشابه بقوله : « والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله كقوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ . وتابعه على ذلك الطوفي في شرح مختصر الروضة : (٥١/٢). وبالغ في نصرة هذا المذهب. وقال شيخنا محمد الأمين الشنقيطي في مذكرته : ص٦٥ : إن المتشابهة هو كيفية الصفات لانفس الصفات، لأن معناها في اللغة معلوم، وليس متشابها. ونقل القول بالوقف الزركشي في البحر المحيط عن الأستاذ أبي منصور والحارث المحاسبي والقلانسي وابن برهان. ونصر الزركشي هذا المذهب.
والقول بأن المتشابه ما استأثر الله بعلمه نقله الماوردي في النكت والعيون : (٣٠٥/١) ، والقرطبي في تفسيره (٩/٤) عن جابر بن عبد الله، وقال القرطبي : هو مقتضى قول الشعبي والثوري. كما أخرج الماوردي في النكت والعيون عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ قال : (القرآن على ثلاثة أجزاء، حلال فاتبعه، وحرام فاجتنبه، ومتشابه يشكل عليك فكله إلى عالمه)
وأصحاب هذا المذهب نفوا أن يكون المراد بالمتشابه شيء يتعلق بالتكاليف، لأنه يلزم عليه تكليف الناس بما لا سبيل للعلم به.
المذهب الثاني :
وهو جعل المتشابه مما يمكن أن يعلمه الراسخون في العلم وهذا يكون على قراءة عطف « الراسخون » على لفظ الجلالة. وهي قراءة متواترة أيضاً.
قال النحاس في معاني القرآن : (٣٥٣/١) : قال مجاهد، قال ابن عباس : « أنا ممن يعلم تأويله » وأخرج هذا الأثر - أيضاً - ابن كثير في تفسيره : (٨/٢) والسيوطي في الدر المنثور : (٧/٢) وابن الجوزي في زاد المسير : (٣٥٤/١). والماوردي في النكت والعيون.
وأخرج النحاس عن مجاهد أنه قال : « الراسخون في العلم يعلمون تأويله » وأخرجه القرطبي في تفسيره : (١٧/٤).
ورجح قراءة العطف الزمخشري في كشافه : (١٧٥/١).
ومعظم أصحاب هذا المذهب فسروا المتشابه بأنه غير الواضح المعنى، أو ما احتمل أوجهاً، منهم إمام الحرمين في البرهان : (٤٢٤/١) وتلخيص التقريب لوحة (١٠) ، وأبو الحسن الكرخي وتابعه الجصاص في أصوله : (٣٧٧/١) . وهو قول الشافعي على ما في النكت والعيون، ونقله أبو يعلى عن الإمام أحمد ونسبه لعامة الفقهاء. انظر العدة : (٦٨٤/٢) ونقله ابن قدامة في الروضة ص ٦٦ عن ابن عقيل، وتابعهم عليه ابن النجار في شرح الكوكب : (١٤٠/٢) . واختاره الغزالي في المستصفى : (١٠٦/١) محتجاً بأن الله سبحانه لايخاطب العرب بما لاسبيل إلى معرفته. وصححه النووي في كتاب الأدب من شرحه لصحيح مسلم : (٢١٨/١٦) . ورجحه أبو =

فيجب وصف جميعه بأنه محكم على هذا التأويل.

والوجه الآخر : أن يكون معنى وصف الخطاب بأنه محكم أنه محكم النظم والترتيب على وجه يفيد من غير تناقض واختلاف يدخل فيه. فكل كلام هذه سبيله فإنه يوصف بأنه محكم وإن احتمل وجوها والتبس معناه. وما فسد نظمه وتَثَبَّجَ (٢) واختل عن وجهه وسننه وصفَ بالفساد لا بالتشابه (٣).

فأما معنى وصف الخطاب بأنه متشابه فهو محتمل لمعانٍ مختلفةٍ يقع

= اسحاق الشيرازي في اللمع ص ٣٠. واختاره ابن الحاجب في المنتهى ص ٤٧. ونسبه الزركشي في البحر المحيط : (٤٥٠/١) لأبي الحسن الأشعري وسليم الرازي والمعتزلة.

ويشهد لقراءة العطف ما أخرجه البيهقي في الدلائل وغيره في سبب نزول الآية وهو : أنها نزلت في وفد نصارى نجران عندما عرض عليهم رسول الله ﷺ الإسلام فقالوا : أسلمنا قبلك، فقال لهم ﷺ : « أعرف ما يمنعكم من الإسلام ، هو قولكم : إن عيسى ابن الله ». فقالوا: يا محمد، ألم ينزل عليك : ﴿ وروح منه ﴾ ، ﴿ ونفخنا فيه من روحنا ﴾ فقال : نعم، فقالوا : حسبنا : أي يكفينا هذا في الدلالة على أن عيسى ابن الله. فنزلت الآية تبين أن هذا من المتشابه الذي يعلمه الراسخون في العلم برده إلى المحكم. مثل قوله تعالى : ﴿ إن هو إلا عبد أنعمنا عليه ﴾. والذين في قلوبهم زيغ يتبعون المعنى الباطل من معنيي المتشابه.

ويندرج تحت كل من المذهبين أقوال كثيرة في تفسير المتشابه لايمكن حصرها والذي أراه راجحاً أن المتشابه ما احتاج في فهمه إلى غيره لما يلي :

أ) ما ورد في سبب النزول برد وصف عيسى بأنه روح من الله إلى التصريح بأنه عبد من عباد الله في قوله تعالى : ﴿ إن هو إلا عبد أنعمنا عليه ﴾ .

ب) صرح بعض السلف بأنهم ما كانوا يغادرون عشر آيات حتى يحفظوها ويعملوا بها فيتعلمون العلم والعمل معاً. ونقل عن بعضهم قوله : سلوني عن كتاب الله ما شئتم فوالله ما من آية إلا وأعلم متى نزلت وأين نزلت. وهذا يدل على أن الراسخين في العلم من الصحابة ومن بعدهم كانوا يعلمون المراد بكلام الله سبحانه.

جـ) مخاطبة الله بما لا يفهمون تكليف بالمستحيل . وهو غير جائز على الصحيح.

ونقل الزركشي في البحر المحيط : (٤٥٧/١) قولاً ثالثاً في المسألة عن السهيلي وابن اسحاق. وهو القول بالوقف على لفظ الجلالة، مع القول بأن الراسخين يعلمون المتشابه برده إلى المحكم، فيعلمونه بالتدبر والفكر، والله يعلمه بعلمه الأزلي.

وينظر في هذه المسألة بالإضافة إلى ما تقدم : فتاوي ابن تيمية : (٢٧٠/١٣) والميزان للسمرقندي (ص٣٥٢) والإحكام للآمدي : (١٦٥/١)، والبرهان في علوم القرآن : (٦٨/٢) وشرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية البناني : (٦١/٢).

(٢) هذه الكلمة أعيتني قراءتها لعدم نقطها ولغرابتها حتى وجدت الغزالي في المستصفى : (١٠٦/١) استفادها. وقال في القاموس المحيط ص٢٣٣ الثبج : اضطراب الكلام، وتقفية الخط وترك بيانه.

(٣) ما تقدم من هذه المسألة أفاده الآمدي في الأحكام : (١٦٥/١) ولكن تصرف تصرفاً يخل بمراد الباقلاني.

على جميعها ويتناولها على وجه الحقيقة، أو يتناول بعضها حقيقة وبعضها مجازاً، ولا ينبيء ظاهره عمَّا قصد به [٤] ، وإنما أُخذ له هذا الإسم من اشتباه معناه على السامع وفقد علمه بالمراد به، ومنه قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ [٥] وهو محتمل لزمن الحيض وزمن الطهر [٦]. وقوله تعالى : ﴿ أو يعفو الذي بيدهِ عقدة النكاح ﴾ [٧] . وقوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ [٨] في أمثال هذا مما يسوغ التنازع والإجتهاد في طلب معناه، وكذلك كل الأسماء المشتركة.

فأما المتشابه فيما يتعلق بأصول الديانات فكثير.

فأما ما يذكره بعض أهل التفسير وأصحاب المعاني في وصف الخطاب بأنه محكم ومتشابه، فإنه غير ثابت.

وقد زعم بعض أهل التفسير أن المحكم من الكتاب ما اتصلت حروفه، وأن المتشابه ما انفصلت حروفه نحو قوله تعالى : الم و طسم، وأمثال ذلك، وهذا مالا تعرفه أهل اللغة [٩].

وقال بعضهم : المحكم منه ما صح أن يَعلم تأويله الراسخون في العلم، كما يصح أن يعلمه الله عزَّ وجل، والمتشابه هو الذي ينفرد الله بعلمه دون سائر خلقه. وهذا - أيضاً - بعيد لايعرفه أهل اللغة [١٠].

---

(٤) وذلك لأن لفظة « المتشابه » استعملت استعمالاً اصطلاحياً، فلم يبق القصد منها معناها اللغوي. ولكن يبقى ارتباط واضح بين معنى الكلمة اللغوي ومعناها الإصطلاحي الذي تعدد بالنسبة لهذه الكلمة.

(٥) سورة البقرة آية (٢٢٨).

(٦) والتشابه في هذه الآية بسبب الإشتراك في لفظة (قرء).

(٧) سورة البقرة : (٢٣٧) . والتشابه في هذه الآية بسبب الإجمال في قوله ﴿ الذي بيده عقدة النكاح ﴾ حيث يحتمل أن يكون الزوج أو ولي أمر المرأة.

(٨) سورة النساء آية (٤٣) . والتشابه في الآية بسبب احتمال كون المراد المعنى الحقيقي وهو لمس البشرة للبشرة أو المعنى المجازي وهو الجماع. أو لمس خاص فيه مفاعلة من الإثنين. وبهذا يكون للكلمة أكثر من احتمال.

(٩) وهذا أحد الأقوال المروية عن ابن عباس رواه النحاس في معاني القرآن (١/٣٤٤).

(١٠) واختار هذا القول الأستاذ/ أبو منصور وابن السمعاني والحارث المحاسبي والقلانسي =

وقال آخرون : معنى المحكم منه هو الوعد والوعيد والحلال والحرام، وما أجمل وفصل من الشرائع والأحكام . والمتشابه هو القصص والأمثال والسير. وهذا باطل، لايعرفه أهل العربية في إفادة معنى المتشابه والمحكم(١١).

فأما قوله تعالى ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ﴾(١٢) فيمكن أن يكون المراد بالواو ههنا/ واو العطف والنسق، ويحتمل أن تكون استفتاح كلام واستئناف إخبار عما يقوله الراسخون في العلم من الإقرار بخفائه عليهم ورد علمه إلى مُنَزِّله سبحانه. فإن كان واو استئناف كلام وجب الوقف على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾. وإن كان واو عطف لم يجب الوقف. والأولى عندنا أن تكون واو عطف من حيث لم يجز أن يخاطب الله العرب وغيرها بما لاسبيل لها إلى علمه (١٣). ص٧٦

فأما قول من زعم أن المتشابه ما انفصلت حروفه، نحو : كهيعص وأمثاله فباطل، لأن هذا معلوم معناه. وقد قال كثير من الناس : إن معنى هذه الحروف أنها أسماء السور التي هي أوائلها. وإن لم تكن في اللغة إسماً لشيء، إذا جمعت على هذه الصورة. وأصح ما قيل في معناها أقاويل: (١٤).

أحدها : إن هذه الحروف إنما أنزلها الله عز وجل في أوائل السور كناية يذكرها عن سائر حروف المعجم التي لايخرج جميع التخاطب عنها،

= والبغوي وابن برهان على ما في البحر المحيط للزركشي (٤٥١/١) ونصره الزركشي. ونقله القرطبي في تفسيره (٩/٤) عن جابر بن عبد الله والشعبي والثوري واختاره.

(١١) ذكر هذا القول جمع من المصنفين بدون نسبة لجماعة بأعيانهم.

(١٢) آل عمران آية (٧).

(١٣) بينت في الحاشية في صدر المسألة من قال بكل قراءة من القراءتين، وما ترتب على كل قراءة في معنى المتشابه، والمصنف - رحمه الله - اختار قراءة العطف وتابعه عليها جمع من العلماء منهم إمام الحرمين في البرهان والتلخيص. معللين ذلك بأنه يلزم على قراءة الوقف أن الله يخاطب المكلفين بما لايمكنهم فهمه. وهو يتنافى مع حكمة المشرع.

(١٤) اختلف أهل العلم في تأويل الحروف المقطعة على نيف وثلاثين قولاً على ما في البحر المحيط. وذكر السيوطي في الإتقان في علوم القرآن (١٠٦/٢) أن تسعاً وعشرين سورة بدأت بالحروف =

وإن اختلفت نظومها، وإنما كرر ذكرها تأكيداً لإعلام العرب أنه مخاطِب لها بلغتها، والعرب تفعل مثل ذلك بقول القائل قرأت « البقرة » ، وأنشدت «ألا هبي » [١٥] ولا تعني قراءة آية ولا إنشاد بيت فقط. وإنما تكني عن ذكر جميع السورة والقصيدة، [١٦] وعلى هذا جاء قول الشاعر : [١٧]

يناشدني حا ميمُ والرمحُ شاجر   فهلا تلا حاميمَ قبل التقدم

وإنما أراد مناشدته بالقرآن فكنى عنه بذكر حاميم.

وقال آخر :

= المقطعة . واختار في تفسيره (الجلالين) وفي الإتقان (٨/٢) أنها مما استأثر الله بعلمه ونسبه للشعبي وخاض قوم كثيرون في تأويلها لاعتقادهم أنه يستحيل أن يخاطب الله الناس بما لايفهمون. ونقل السيوطي في الإتقان بعض هذه الأقوال، منها ما هو منسوب لابن عباس - رضي الله عنه - ، وبعضها منسوب إلى محمد بن كعب القرظي، وبعضها منسوب للضحاك وأم هانيء وعكرمة وسعيد بن جبير ومجاهد وسالم بن عبد الله. وخلاصة ما نقل أن كل حرف يعبّر به عن كلمة اختصاراً. واختار الزجاج هذا المسلك على ما في الإتقان (٩/٢) وبعضهم جعل هذه الحروف المقطعة اسماء للسور، وبعضهم جعلها اسماء لله، وبعضهم جعلها أسماء للقرآن. وكل هذا لم يثبت فيه ما يصح . والمهم أن نعلم أن الرسول ﷺ تَحدى العرب بالقرآن فلو لم يكن مفهوماً لردوا عليه، كما ذكر السيوطي في الإتقان نقلاً عن أبي بكر بن العربي في فوائد رحلته . وقال ابن العربي جمعت في الحروف المقطعة أكثر من عشرين قولاً لم يحكم أحد عليها بعلم. ويوجد أقوال أخرى أرجح من هذه الأقوال ذكرها المصنف فيما بعد.

(١٥) يريد بذلك قصيدة عمرو بن كلثوم التغلبي التي مطلعها :

ألا هبي بصحنك فأصبحينا   ولا تبق خمور الأندرينا

انظر معلقته في شرح القصائد العشر ص ٣٢٠ . والأندرين قرية جنوب حلب معجم البلدان (٣٧٣/١).

(١٦) وخلاصة هذا القول أن الحروف المقطعة في أوائل السور أسماء لها.

(١٧) ذكر الزمخشري في الكشاف (١٣/١) أن قائل هذا البيت هو قاتل محمد بن طلحة السجاد أو هو شريح بن أوفى العبسي. وقال في اللسان (١٥١/١٢) في (حمم) يذكرني بدل يناشدني وقال : وأنشده أبو عبيدة في حاميم لشُريح بن أوفى العَبْسي. وقال : أنشد غيره هذا البيت للأشتر النخعي. فالبيت للشخص الذي قتل محمد بن طلحة. ومختلف في قاتله هل هو شريح بن أوفى أو الأشتر النخعي. وفي تاريخ الطبري (٥٣٣/٣) قال : البيت لقاتل محمد بن طلحة في معركة الجمل وادعى قتله أربعة هم : المكعبر الأسدي، والمكعبر الضبي، ومعاوية بن شداد العبسي، وعفان بن الأشقر النضري.

لمـــا رأيت أمـرها في حُطي وأزمعـــت في لــددي ولطي

أخذت منها بقرون شمط (١٨)

يعني بحُطي أبجد لأن هذه الحروف منها.

وقال قوم، إنه تعالى إنما أنزل هذه الحروف أمام السور ليجمع دواعي العرب على استماعه لأنه مما لم تجرِ لهم عادة به فينصرفون بذلك عن قطعه واللغو فيه (١٩).

وقال آخرون، قد تُقدم العرب أمام كلامها حروفاً مقطعة/ فتقول : ألا يا زيد أقبل (٢٠)، ألا إني ذاهـــب ، ألا إنـــي قائل (٢١) . وهذه جملة تكشف عن أن معنى المحكم والمتشابه ما قلناه دون سائر هذه الأقاويل.

ص٧٧

---

(١٨) الرجز موجود في اللسان (١٠/ ٤٨٠) في مادة (فتك) بدون ذكر قائله . ويوجد اختلاف في بعض الألفاظ. فلفظ اللسان : لما رأيت أنها في خطي وفتكت في كذب ولطي فلم تتطابق الروايتان إلا في المقطع الأخير فقط.

(١٩) هذا القول ذكره السيوطي في الإتقان (٢/ ١١) وغيره. ولم يعتبره السيوطي قولاً مستقلاً. وتكون الحروف المقطعة على هذا القول أدوات تنبيه حتى يصغى السامع لما فيه لأن العرب لم تعتاد الكلام بالحروف المقطعة . والإنسان بطبيعته يجلب انتباهه غير المعتاد من الأصوات.

(٢٠) هذا القول لم أجد من ذكره . ولا أظنه بالقول القوي، لأن كلمة « ألا » ليست نظيرة للحروف المقطعة، بل هي أداة وضعها العرب للتنبيه والإستفتاح كقوله تعالى : ﴿ ألا يوم يأتيهم ليس مصروفا عنهم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ألا إنهم يثنون صدورهم ﴾.

وكذلك تأتي للعرض فتدخل على الجملة الفعلية أو على تقدير الفعل، مثل : ألا تقعد. وينظر في ذلك رصف المباني للمالقي ص ١٦٥.

(٢١) وقد وردت أقوال أخرى في الحروف المقطعة أقوى مما تقدم، ولعل أقواها مانكره السيوطي بصيغة التضعيف، وهو الذي اختاره شيخنا محمد الأمين الشنقيطي في أضواء البيان.

وخلاصة هذا القول أن الله - جل شأنه - كأنه يقول بذكرها في أوائل السور : يا أيها العرب الذين تدعون الفصاحة لماذا عجزتم عن الإتيان بمثله، أو بعشر سور من مثله، أو بسورة من مثله، مع أنه مؤلف من حروف لغتكم الألف واللام والميم والحاء والميم، وغير ذلك، فهو تقريع لهم وتحدي، وخاصة كما قال شيخنا - رحمه الله - إنه لم ترد هذه الحروف في أول سورة إلا وجاء بعدها ذكر للقرآن مما يدل على الرابط بينهما.

ويوجد في الإتقان قول آخر، وهو أنها وردت لتنبيه الرسول ﷺ ليسمع صوت جبريل فيقبل عليه ويصغى إليه : وهو قول ضعيف لما عرف من حال الرسول ﷺ حين نزول الوحي عليه من الإهتمام به، بل ما يعتريه أثناء نزول الوحي من الرعشة وتصبب العرق من جبينه الشريف صلاة الله وسلامه عليه. وينظر ما ذكره الماوردي في النكت والعيون (١/ ٦١) والكشاف للزمخشري (١/ ١٣).

باب[1]

معنى وصف الكلام بأنه خطاب ومكالمة ومقاولة ومخاطبة

اعلموا أن الكلام لايوصف بأنه خطاب ومخاطبة ومكالمة ومقاولة وتكليم دون وجود مخاطبٍ به يصح علمه بما يراد منه وتلقيه عن المتكلم به، لأن قولنا خطاب يقتضي مخاطباً مواجها به ومخاطبة هو من باب المفاعلة ، وبمثابة قولك مضاربة ومقاتلة ، وذلك مما لايصح إلا من اثنين كلاهما موجودان. وقولنا مكالمة ومقاولة مثل قولنا مخاطبة في اقتضاء وجود مكلَّم ومقولٍ له. وفي ضمن ذلك وجود قول من المخاطِب لمخاطَبه وقبولُ أورَدُ كلامٍ يجري مجرى الجواب لمكلمه، ولذلك أحلنا أن يكون كلام الله عزَّ وجل في أزله، وكلام الرسول عليه السلام في وقته مخاطبةً على الحقيقة ومقاولة ومكالمة لمعدوم غير موجود. وأجزنا كونه أمراً ونهياً . وإخباراً لمعدوم بشريطة إذا وجد وكان على صفة من يجب عليه تلقي ذلك[2]. وعلى هذا لم يجز أن

---

(١) هذا الباب حذفه إمام الحرمين في تلخيص التقريب.

(٢) فرق الباقلاني بين وصف خطاب الله تعالى بانه أمر ونهي فاجاز ذلك لأنه يجوز صدور الأمر وإن لم يوجد مأمور، وذلك بناءً على قول جمهور أهل السنة أن كلام الله غير مخلوق، وبالتالي ذهب الجمهور إلى أن أوامر الشرع ونواهيه قد تناولت جميع المعدومين إلى قيام الساعة.

وذهب المعتزلة وجماعة من أصحاب أبي حنيفة إلى أن الأمر لايتعلق بالمعدوم، وأن أوامر الشرع الواردة في عصره ﷺ تختص بالموجودين في عصره، فأما من بعدهم يدخلون في ذلك بدليل. نقل هذا القول القاضي ابو يعلى في العدة (٢/٣٨٦) عن أصول أبي عبد الله الجرجاني الحنفي. ولكن الجرجاني جعل الخلاف في عبارة. ولكن ابو يعلى ذكر أن الثمرة لذلك أنه على قول المعتزلة يلزم وجود أمر ثاني لدخول المعدومين وعلى قول الجمهور لايلزم وجود أمر ثاني.

وذكر ابو يعلى تفصيلاً داخل قول الجمهور واختار أن الأمر أمر إلزام وإيجاب بشرط وجود المعدوم على صفة من يصح تكليفه، وقال هو اختيار الباقلانى.

وقد نقل الآمدي في الأحكام (٢/٢٧٤) قول المعتزلة عن أكثر الشافعية أيضاً واختاره. وذكر الغزالى في المستصفى (٢/٨٣) أن عموم الخطاب استفيد من أدلة خارجة عن نفس الخطاب.

وقد نقل إمام الحرمين في البرهان (١/٢٧٠) عن القلانسي قوله لايوصف كلام الله فـــي =

يقال : إن الموصي مخاطِب بما يودعه وصيته ومكلِّم به ومقاول لموصى إليه معدوم . وجاز أن يقال قد أمر من تُفْضي إليه الوصية بكذا، ونهاه عن كذا. وأطلق له كذا وحظر كذا. فبان بذلك أنه يكون أمراً ونهياً لمعدوم ، ولا يجوز أن يكون خطاباً ومكالمة ومقاولة لمعدوم.

فصـــل (٣)

وكل متكلِّم من الخلق يحتاج في الدلالة على كلامه الذي في نفسه إلى عبارة عنه، أو ما يقوم مقامها من عقد وخط وإشارة ورمز. والله سبحانه غير محتاج إلى ذلك لكون كلامه مسموعا لمن يخاطبه من خلقه بنفسه، وخلقه العلم في قلبه بمراده، وكلام الخلق الذي في أنفسهم في هذا الوقت غير مسموع، وهم غير قادرين على خلق العلم في قلوب سامعي العبارة عنه بمرادهم فافترقت الحال فيه / جلَّ ذكره وفي خلقه في الحاجة إلى العبارات والدلالات على قوله . (٤) ص٧٨

فصل آخر (٥)

من أحكام العبارة عنه

واعلموا - رحمكم الله - أن جميع الأصوات والحروف المعبر بها (٦)

= الأزل بكونه أمراً أو نهياً. وقال هو أول من قال من الأصحاب بهذا والباقلاني لايرى وصف الكلام بأنه مكالمة ومقاولة ومخاطبة وذلك لأن كلام الله قديم كان في حالة لم يكن أحد من الخلق. وهذه الألفاظ تسمى ألفاظ مطاوعة تقتضي وجود طرفين، فلا تكون من طرف واحد فقط وبالتالي لايصح إطلاقها على ما نحن فيه، لأن اللغة لاتقتضي ذلك. وهذا هو الهدف من إيراد هذه المسألة هنا. ولكن مسألة تكليف المعدوم سيأتي لها مزيد بحث - إن شاء الله.

(٣) حذف إمام الحرمين هذا الفصل في تلخيص التقريب.

(٤) فرق الباقلاني - رحمه الله - بين كلام الله سبحانه بأنه ليست هناك حاجة للتعبير عنه بعبارة أو ما يقوم مقامها من خط أو إشارة. بناء على مذهبه بأن كلام الله نفسي، والله قادر على خلق العلم بكلامه في نفوس المخلوقين، ولكنه في كلام الخلق قال لابد من بيانه بعبارة تسمع أوما يقوم مقامها لأنهم غير قادرين على خلق العلم في قلوب غيرهم. وهذا مخالف لما عليه جمهور أهل السنة من أن ما في النفس لاتقوم به الحجة على الآخرين سواء كان في حق الله أو المخلوقين.

(٥) حذف إمام الحرمين هذا الفصل في تلخيص التقريب. (٦) في المخطوطة (بهما) .

عن الكلام في الأصل على ضربين :

فضرب منها مستعمل مفيد، والآخر غير مستعمل ولامفيد.

فأما المستعمل منها : فهو ما يوضع على معناه ودلالته.

وما ليس بمفيد منه ضربان :

أحدهما : الحـــروف المقلوبة ، نحو قولك « ديز » مكان قولك « زيد » و « لجر » مكان قولك « رجل » فهذه الأصوات مهملة غير مفيدة شيئاً.

والضرب الآخر : الحروف المنظومة المتكلم بها على وجه لايفيد ولايفهم ، نحو هجر المبرسمين [٧] وهذيان المجانين مما يخلطونه ويلوثونه لوثاً [٨] ، لايكشف عن معنى له محصل. ومن الناس من ينكر كون هذا الضرب والذي قبله كلاماً لكونه غير مفهوم ولامفيد.

ومنهم من يقول : هو كلام إلا أنه غير مفيد يعنون بذلك أنه عبارة غير مفيدة لشيء معتقد في النفس. والأقرب أن يكون هذا الضرب الأخير كلاماً[٩] ، لأنه لو يُخلَّص كل شيء منه مما يفسده لكانت مفردات ألفاظه مفيدة، فإذا وصل بعضه ببعض صار مختلطاً غير مفهوم. ولذلك يقولون تكلم المبَرْسَم والمجنون بكلام غير مفهوم. ويقولون كلام متناقض وفاسد باطل.

---

(٧) الهجر : الخلط والهذيان كما في المصباح المنير ص ٦٣٤. والبِرسام بكسر الباء كلمة معربة وهو ورم حار يعرض للحجاب الذي بين الكبد والمعي، ثم يتصل بالدماغ فيهذي منه المريض. ينظر المصباح المنير ص ٤٢.

(٨) اللوثة : الإسترخاء والحبسة في اللسان. ويقال للرجل الضعيف العقل ألوث. ورجل فيه لوثة، فيه حماقة. المصباح المنير ص ٥٦٠.

(٩) اختلف أهل العلم في تسمية غير المفيد كلاماً، ونقل ابن قدامة في الروضة عن أهل العربية أنهم يخصون الكلام بالمفيد. ولكنه ارتضى تقسيم الكلام إلى مفيد وغير مفيد، كما في الروضة ص١٧٧ وكذلك قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١٢٢/١) « وقد يراد بالكلام الكلام الذي لم يفد ».

والباقلاني هنا اعتبر بعض الكلام غير المفيد كلاماً وهو هذيان المرضى، ولم يعتبر الحروف المقلوبة من الكلام.

فصل آخر منه (١٠)

اعلموا أن التناقض في الكلام يكـــون باللفظ وبالمعنى. والتناقض باللفظ (نحو) (١١) قولك : زيد حي لا حي وقائم لاقائم. والتنـــاقض بالمعنى (نحـو) (١١) قولك : زيد حي ميت، وقائم قاعد، وعالم جاهل، وإنما صار هذا تناقضاً بالمعنى للعلم بمضادة القيام للقعود والحياة للموت.

فأما الضرب المفيد من العبارات، فهو ما قسمه مصنفو علم العربية ثلاثة أضرب : إسم وفعل وحرف جاء لمعنى، فالإسم نحو قولك رجل وفرس، والفعل ما دل (١٢)/ على زمانين ماضٍ ومستقبل، نحو قولك ضرب للماضي ويضرب للمستقبل، والحرف نحو قولك: قد ومِن وفي وعلى وعند ، ونحو ذلك. ص٧٩

وهذه الأصوات لاتكون عباراتٍ صحيحة وألفاظاً مفيدة حتى تكون على ماذكره أهل العربية اسمين أسند أحدهما إلى الآخر، نحو قولك : زيد أبوك، وعمرو أخوك، والله ربنا، ومحمد نبينا، وأمثال ذلك . أو فعل أسند إلى إسم، نحو قولك : ضرب زيد وقام عمرو، وأمثال هذا. أو حرف أسند إلى فعل نحو قولك : قد قام ، وقد خرج وضرب وانطلق ، غير أنه لايعرف بهذا القدر المخبر عنه بالقيام والإنطلاق وإنما يعرف الفاعل لذلك بإضافة الفعل إليه إذا قلت قد ضرب زيد، وقد قام عمرو، وكذلك لو قلت : زيد مِن، لم يكن مفيداً شيئاً، حتى إذا قلت : مِن مُضر، أو مِن الأبطح (١٣) صيَّرته مفيداً، ولو وصلت الفعل بالفعل، والحرف بالحرف لم يكن مفيداً، لأنك لو قلت ضَرَبَ ضَرَبَ، وخرج خرج، وضرب يقوم، ويقوم ضرب لم يكن ذلك مفيداً، وكذلك لو

---

(١٠) حذف هذا الفصل إمام الحرمين من تلخيص التقريب لأنه من مبادىء العربية التي لايسع أحد جهله.

(١١) كلمة (نحو) إضافة من المحقق في الموضعين.

(١٢) يوجد في المخطوطة كلمة غير مقروءة يستقيم المعنى بدونها.

(١٣) الأبطح : المكان المتسع، وهو مكان بمكة ويسمى المحصَّب . المصباح المنير ص ٥١.

قال : مِنْ في، وفي عند، وعلى عند، وأمثال ذلك لم يكن مفيداً، فثبت بذلك أن هذه الأصوات لاتكون عبارات مفيدة دون أن تستعمل على حد ما بيناه.

بـــاب آخـــر
في ذكر أقسام المفيد من الخطاب

واعلموا - رحمكم الله - أن جميع المفيد من الخطاب ينقسم ثلاثة أقسام لا رابع لها :

فقسم منه : مستقل بنفسه في الكشف عن جميع متضمنه، لا احتمال في شيء من معانيه.

والضرب الثاني ، مستقل بنفسه في الكشف عن المراد به من وجه وغير مستقل من وجه .

والضرب الثالث ، غير مستقل في الكشف عن المقصود به من جميع الوجوه، وإن كان في أصل الوضع مستقلاً بنفسه في إفادة معناه. وإنما لا يفيد إذا تجوز به في غير بابه. وليس هذا بنقضٍ لقولنا إنه من أقسام المفيد في أصل الوضع.

فأما المستقل بنفسه من كل وجه فعلى ضربين :

فضرب منه مستقل بنفسه في البيان عن المراد به بنصه وصريحه.

والضرب الآخر/ مستقل بنفسه في البيان عن ذلك بلحنه ومفهومه. ص٨٠

فأما المستقل بنفسه بنصه فنحو قوله تعالى ﴿ محمد رسول الله ﴾(١) وقوله تعالى﴿ ولا تقربوا الزنى ﴾ (٢) وقوله تعالى﴿ ولا تقتلوا أنفسكم ﴾ (٣) وقوله تعالى : ﴿ ولاتقتلوا أولادكم خشية إملاق ﴾ (٤) وأمثال ذلك من

---

(١) سورة الفتح آية (٢٩).

(٢) سورة الإسراء آية (٣٢).

(٣) سورة النساء اية (٢٩).

(٤) سورة الإسراء آية (٣١).

النصوص الظاهرة التي لا إشكال ولا احتمال في المراد بها. ويوصف هذا الضرب بأنه نص، ومعنى وصفه بذلك ظهور معناه من غير احتمال، وكون المذكور فيه منطوقاً بإسمه الموضوع له ، وفي التصريح به دون الإضمار له والكناية عنه. ومنه سُمِّيت مِنَصَّة العروس مِنَصَّة [٥] . والنص في السَّيْر هو ظهور السير [٦] ومنه قول امريء القيس [٧] :

وجيدٍ كجيد الريم ليس بفاحشٍ   إذا هي نصته ولا بمعطل [٨]

يعني بنصته كشفته وأظهرته، ومنه أيضاً قول ذي الرُّمة [٩] :

إذا استودعتْه صفصفاً أو صريمة   تنحت ونصت جيدها للمناظر [١٠]

أي كشفته وأظهرته.

وأما ما يستقل بنفسه من جهة مفهومه ولحنه وفحواه [١١] فهو

---

(٥) المنصة بكسر الميم : الكرسي الذي تقف عليه العروس في جلائها. المصباح المنير ص ٦٠٨.

(٦) نصَّ الدابة على السير استحثها واستخرج ما عندها من السير وفي الحديث : « كان عليه السلام إذا وجد فُرجة نص » المصباح المنير ص ٦٠٨.

(٧) هو امريء القيس بن حُجْر بن عمرو الكندي. الشاعر الجاهلي المشهور . قال فيه الرسول ﷺ إنه قائد الشعراء إلى النار. لقب بذي القروح، لأن قيصر أرسل إليه حلة مسمومة فلما لبسها تثقب لحمه. وهو صاحب القولة المشهور « اليوم خمر وغداً أمر ». له ترجمة في الشعر والشعراء (٥٢/١ - ٨٦) وتهذيب الأسماء واللغات (١٢٥/١) والمزهر (٤٤٣/٢).

(٨) البيت من معلقة امريء القيس انظر شرح المعلقات السبع للزوزني بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ص ٣٨.

(٩) هو غيلان بن عقبة. كنيته أبو الحارث كان شعره أثيراً لدى هارون الرشيد، لم يعده الأصمعي بين الفحول. ونسب له رؤية بعض السرقات الأدبية. توفي على الراجح في خلافة هشام بن عبد الملك سنة ١١٧ هـ. له ترجمة في الشعر والشعراء لابن قتيبة (٣٣٢-٣٤٢)، ووفيات الأعيان لابن خلكان (٥١٠/١)، والأعلام للزركلي (٣١٩/٥)، ومعجم المؤلفين (٤٤/٨)، وخزانة الأدب (٥١/١). وتاريخ التراث العربي لسزكين (١٢٨/٣/٢).

(١٠) البيت موجود في ديوانه ١٦٧٤/٣ بتحقيق الدكتور عبد القدوس أبو صالح . ط. دمشق سنة ١٩٧٤م والصفصف : المكان المستوي، وصريمة : رملة. وموضوع البيت وصف ظبية وضعت ولدها في مكان وتنحت عنه إلى مكان آخر، وفي الديوان بالمناظر بدل للمناظر.

(١١) معظم الأصوليين يطلقون الفحوى على مفهوم الموافقة الأولى، ويطلقون لحن الخطاب على مفهوم الموافقة المساوي. ويطلقون المفهوم إذا ذكر مع الفحوى واللحن على مفهوم المخالفة. وإذا ورد لوحده شمل مفهوم الموافقة الأولى والمساوي ومفهوم المخالفة. ولكن المصنف هنا كما يظهر من =

كقوله[١٢] تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ [١٣] وقوله تعالى : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ﴾ [١٤] وقوله تعالى : ﴿ ولاتظلمون فتيلا ﴾ [١٥] وكذلك ذكر النقير والقطمير [١٦]. وقوله تعالى : ﴿ ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لايؤده إليك ﴾ [١٧]. وقول أهل اللغة : لا تقذ بعين زيد، والله ما رزأت [١٨] من مال زيد ذرة، ولا أكلت له بُره. وأمثال ذلك [١٩] . وقد اتفق كل متكلم باللغة وعالم بتخاطب أهلها على أن السابق إلى فهم السامع لهذا الكلام من معناه ولحنه الذي لم يذكر في صريحه بأخص اسمائه أسرع من فهم كثير مما نص عليه منه فيه، فإن لم يكن أسرع منه فهما سيًان [٢٠].

فأما من قال ، إن تحريم الضرب والإنتهار من قوله تعالى ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ وقول القائل لا تقذِ [٢١] بعين زيد معلوم بطريق القياس، فإنه إن

= الأمثلة التي ذكرها في هذا الباب إنه لم يستعمل الكلمات الثلاث وفق الإصطلاح الذي استقر عليه الأصوليون حيث أخرج مفهوم المخالفة ولم يدخله تحتها. وسنبين تحت أي أنواع الدلالات تدخل أمثلته.

(١٢) في المخطوطة (قوله) .

(١٣) سورة الإسراء آية (٢٣).

(١٤) سورة الزلزلة آية (٧).

(١٥) سورة النساء اية (٧٧).

(١٦) يعني بذلك قوله تعالى : ﴿ فإذا لا يؤتون الناس نقيرا ﴾ النساء : ٥٣ والنقير : النكتة في ظهر النواة وقوله تعالى : ﴿ والذين تدعون من دون الله ما يملكون من قطمير ﴾ فاطر : ١٣ والقطمير: القشرة الرقيقة على النواة . المصباح المنير ص ٥٠٩.

(١٧) سورة آل عمران آية (٧٥).

(١٨) رزأته : أصبته بمصيبة. المصباح المنير ص ٢٢٦. وفي القاموس المحيط ص ٥٢ رزأه : أصاب منه شيئاً.

(١٩) جميع ما تقدم من أمثلة هو من مفهوم الموافقة الأولى الذي يسميه معظم الأصوليين بفحوى الخطاب.

(٢٠) قول الباقلاني إن المعنى المستفاد من فحوى الخطاب أسرع من المعنى المستفاد من منطوق اللفظ في فهم السامع لايتابع عليه، ولكن لو قال إنه أولى بالحكم من المنطوق لأصاب. ولاشك أن السامع لآية التأفف يفهم تحريم التأفف قبل تحريم الضرب وإن كان الضرب أولى بالتحريم من التأفف.

(٢١) لا تقذِ : لا تضع فيه القذى. القاموس المحيط ص ١٧٠٦.

أراد بذلك أن المفهوم منه غير منصوص عليه باسمه فذلك ما لا خلاف فيه، وإن أراد أنه مفهوم بضرب من القياس / على غيره والإستدلال على معناه ص٨١ فقد أبعد [٢٢] ، لأن كل عالم بأحكام الخطاب لايحتاج في معرفة ذلك إلى قياس واستنباط، ولو احتيج إلى ذلك لصح أن يقع فيه الغلط والصرف عنه[٢٣] . والتقصير فلا يدل سامعه على معناه وإن كان أفصح من سحبان وائل [٢٤] وهذا تخليط ممن صار إليه، فبان أنه مفهوم بلحنه بغير قياس.

وقد لحق بهذا الباب قوله عزَّ وجل : ﴿ ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ [٢٥] وقوله تعالى ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ﴾ [٢٦] ففهم منه النهي عن إتلاف أموالهم بجميع وجوه الإتلاف ، وإنما ذكر الأكل لأنه أكثر مما يتلف فيه الأموال وبه يقع الإتلاف غالباً ، فلذلك لم يقل ولا تلبسوها ولا تهبوها ولا تركبوها إلى غير ذلك [٢٧].

ولحق به -أيضا- قوله تعالى ﴿ أن اضرب بعصاك البحر فانفلق ﴾ [٢٨]

---

(٢٢) اختلف العلماء في مفهوم الموافقة الأولى هل هو مستفاد بالقياس الجلي الذي تمر مقدماته في الذهن مروراً سريعاً لايشعر بها السامع للخطاب إلا عند التحقق ، أو مستفاد باللغة وذكر جمع من العلماء أنه لايترتب على هذا الخلاف ثمرة لأن القائلين بأنه قياس قالوا هو قياس قطعي أقوى من النص ولايعتريه ما يعتري القياس من الظن. ولذا لم يخالف في حجيته سوى ابن حزم وداود، وصف ابن تيمية مخالفة ابن حزم هنا أنها مكابرة على مافي إرشاد الفحول ص ١٧٩، وينظر في حجية الفحوى وهل هي من القياس أو اللغة البحر المحيط (٤/٨-١٢).

(٢٣) لايلزم ماذكره الباقلاني بل يمكن تسميته قياساً مع عدم احتمال الخطأ فيه، لأن العلة في الفرع أقوى منها في الأصل.

(٢٤) هو سحبان بن زفر بن إياس الوائلي. خطيب مفصح يضرب فيه المثل بالبيان كان إذا خطب يسيل عرقاً، ولايعيد كلمة ولايتوقف ولايقعد حتى يفرغ، أدرك الجاهلية والإسلام وأسلم ، مات سنة ٥٤ هـ.

انظر : سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون ص ١٤٦. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. طبع المكتبة العصرية - بيروت سنة ١٩٨٦م.

(٢٥) النساء آية : (٢).

(٢٦) الموجود في المخطوطة : « ولا تأكلوا أموال اليتامى ظلماً ». ولا توجد آية بهذا اللفظ وكتبت بدلاً منها الآية التي فيها موضع الشاهد، وهي العاشرة من سورة النساء.

(٢٧) هاتان الآيتان من مفهوم الموافقة المساوي المسمى بلحن الخطاب

(٢٨) سورة الشعراء اية (٦٣.

أي ضرب فانفلق [٢٩]، ولحق به قوله عليه السلام : « لايقضي القاضي وهو غضبان » [٣٠] ففهم منه أنه نهي عن القضاء مع الإنقطاع عن استيفاء (النظر) [٣١] للدعوى والبينة وما يجب تحصيله عند ذهاب تمييزه أو نقصانه بما يقطعه عن ذلك [٣٢] من غضب أو مرض وجوع وعطش وفرح غالب وهَم فادح، وكل عارض يقطع عما يجب للحكم فيه. ومنه قوله ﷺ : « أدوا الخيط والمخيط » [٣٣] فقد فهم منه رد البِدْرة [٣٤] والدُّرَّة [٣٥] والبعير والفرس، وكل ما زاد على قدر الخيط والمخيط وما نقص عنهما - أيضاً - .

ولحق بذلك أيضاً قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ وما ذبح على النصب ﴾ [٣٦] وقوله تعالى : ﴿ وحرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾ [٣٧] وقوله تعالى : ﴿ أحلت لكم بهيمة

---

(٢٩) هذه الآية تدل على كلمة (ضرب) من باب دلالة الإقتضاء.

(٣٠) متفق عليه، رواه البخاري (٧١٥٨) بلفظ : « لا يقضين حَكَمٌ بين اثنين وهو غضبان » وأخرجه مسلم (١٧١٧) في كتاب الأقضية ولفظه : « لايحكم أحد بين اثنين وهو غضبان » وأبو داود (٣٥٧٢) بلفظ « لايقضي الحاكم ... » والترمذي (١٣٤٩) بلفظ : « لايحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان » . وابن ماجه في السنن (٢٣١٦) والبيهقي (١٠٤/١٠) وأحمد (٣٧/٥) والطيالسي (١٤٥٣) ، وابن الجارود في المنتقى (٩٩٧)، والنسائي في المجتبى (٢٤٧/٨) وانظر تخريجه في المعتبر للزركشي ص ٢١٦ وتخريج أحاديث اللمع للغماري ص ٣١٠.

(٣١) كلمة (النظر) إضافة من المحقق.

(٣٢) ذكر الشيرازي في اللمع أن هذا مثال لفهم معنى من ذكر صفة من غير جهة التنبيه. فالمقصود من ذكر الغضب اشتغال القلب، فأدخل تحت كل ما يشغل القلب من مرض أو جوع أو عطش أو فرح.

(٣٣) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الجهاد. باب ما جاء في الغلول رقم (٢٢) ١٤/٢ في حديث طويل يتعلق بغزوة حنين. وفيه : فقال : « أدوا الخياط والمخيط فإن الغلول عار ونار وشنار على أهله يوم القيامة ». وأخرجه النسائي في المجتبى (٢٢٢/٦) في كتاب الهبة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وأخرجه ابن ماجة في السنن (٩٥٠/٢) برقم (٢٨٥٠) في كتاب الجهاد باب الغلول وأخرجه الدارمي في السنن (٢٣٠/٢) في كتاب السير باب (٤٥) عن عبادة بن الصامت وأحمد في المسند ١٢٨/٤ عن العرباض بن سارية وفي ٣١٦/٥، ٣١٨، ٣٢٦، ٣٣٠ في مسند عبادة بن الصامت.

(٣٤) كيس فيه ألف أو عشرة آلاف درهم أو سبعة آلاف دينار، كما في القاموس المحيط ص ٤٤٤.

(٣٥) الدرة بضم الدال اللؤلؤة وبكسر الدال التي يضرب بها، مختار الصحاح ص ٢٠٢، والمصباح المنير ص ١٩٠.

(٣٦) المائدة اية (٣).

الأنعام ﴾ (٣٨) وقوله تعالى : ﴿ أحل لكم صيد البحر ﴾ (٣٩) وأمثال ذلك من ذكر التحليل والتحريم المعلق في ظاهره بالأعيان، لأن المفهوم من تحريم كل شيء من هذه المذكورات تحريم ضرب ونوع من التصرف فيها في وضع اللسان وتفاهم أهل الخطاب من غير اختلاف ولاتنازع في المعلوم منه عند سماعه . فمحدثُ خلافٍ في هذا عليهم من نوابت القدرية غير معتد بقوله(٤٠)، ولا معدود في جملة من عرف خطابهم لأنه لاخلاف بينهم/ في أن المفهوم من قول القائل : حرمت عليكم الطعام أنه حرَّم أكله، وحرمت عليك الشراب معنى شربه دون أكله، وحرمت عليك الثوب أى لبسه، وحرمت عليك الأمَةَ والمرأة أي الإستمتاع (٤١) بهما دون النظر إلى كل شيء من ذلك . أو مسه (٤٢). ص٨٢

---

(٣٧) النساء آية (٢٣).
(٣٨) المائدة آية (١).
(٣٩) المائدة آية (٩٦).
(٤٠) نسب القول بأن إضافة التحريم والتحليل إلى الأعيان من المجمل الشيرازي في اللمع ص ٢٨ إلى بعض الشافعية ولكنه صحح عدم الإجمال. ونسبه في التبصرة ص ٢٠١ لأبي عبد الله البصري. ونسبه أبو الحسين البصري في المعتمد (٣٣٣/١) لأبي الحسن الكرخي ولأبي عبد الله البصري ونقل عن أبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار أنه ليس بمجمل واختار أبو الحسين أنه ليس بمجمل . كما نسب الآمدي في الإحكام (١٢/٣) الإجمال لأبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري، وكذلك فعل ابن الحاجب في المنتهى ص ١٣٧ وابن عبد الشكور في مسلم الثبوت (٣٣/٢).
ويهذا يتضح أن في المسألة ثلاثة أقوال هي :
١- إنه مجمل، وهذا القول منسوب لبعض الشافعية ولأبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري وأبي يعلي في أحد قوليه.
٢- إنه مستعمل حقيقة فيحمل على عمومه وهو قول كبار الحنفية كالسرخسي في أصوله (١٩٥/١) وهو قول البزدوي والبخاري في كشف الأسرار (١٠٦/٢).
٣- اللفظ مستعمل استعمالاً مجازياً ولكنه ليس مجملاً بل يحمل تحريم كل شيء لما أعد له وهذا قول الأكثرين، ونسبه السرخسي للعراقيين من الحنفية.
وينظر ما يتعلق بهذه المسألة نهاية السول مع البدخشي (١٤٦/٢) وجمع الجوامع مع البناني (٥٩/٢) والمسودة ص ٨٢ والمحصول (٢٤١/٣/١) وروضة الناظر ص ١٨١ والمستصفى (٣٤٦/١) وشرح تنقيح الفصول ص ٢٧٥ وإرشاد الفحول ص ١٦٩.
(٤١) في المخطوطة (الإستماع).
(٤٢) وعلى هذا لايحمل النفي على العموم، بل يحمل على الخصوص فيكون المحرم والمحلل الفعل الذي أعد له ذلك العين عرفاً.

وكذلك قول القائل منهم ، أطلقت لكم المزورة [٤٣] وحظرت عليكم اللحم والعسل، إنما يفهم من ذلك تحليل الأكل وتحريمه دون اللمس والنظر. فقول من قال هذا مجمل لايفهم معناه، لأجل أن الأعيان غير مقدورة للعباد ولايصح تحريمها ولا تحليلها قول بعيد خارج عن تعارف أهل اللغة، فوجب أطِّراحه.

وقد زعم قوم أن هذا الضرب من الخطاب ونحوه هو من باب المحذوف منه، وبمثابة قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها ﴾[٤٤] أي أهل القرية وأصحاب العير، فحذف لفهم معناه، وكذلك قوله تعالى : ﴿ أحلت لكم بهيمة الأنعام ﴾ [٤٥] محذوف منه أكل بهيمة الأنعام، وكذلك قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ [٤٦] المفهوم منه أكل ذلك فحذف للعلم به ، وهذا - أيضاً - ليس ببعيد، [٤٧] لأنه قد علم أن المراد به ما ذكروا أنه حذف منه، وليس الغرض من ذلك وصفه بأنه مجازاً ومحذوف، وإنما الغرض حصول العلم بالمقصود منه، وإفساد قول من زعم أن المراد به إذا لم يكن في نص الخطاب لم يكن مفهوماً، ووجب الوقف فيه، وكونه غير دلالة على شيء. وهذا القول خلاف على الأمة وكافة أهل اللغة ومُحدِثُه عندهم ليس بمحل من يفهم الخطاب فضلاً عن المناظرة على معناه. [٤٨].

ولحق - أيضاً - بهذا الباب قوله سبحانه : ﴿ فمن كان منكم مريضاً

---

(٤٣) قال في القاموس المحيط ص ٥١٦ : المزوَّر من الإبل : الذي اعوج صدره فيغمزه شخص ليقيمه فيبقي فيه من غمزه أثر يعلم منه أنه مزوَّر. وقال الأزور من الإبل الذي في زوره عوج.
(٤٤) سورة يوسف آية (٨٢).
(٤٥) سورة المائدة آية (١).
(٤٦) سورة المائدة آية (٣).
(٤٧) هذا القول ذكره الغزالي في المستصفى (٣٤٦/١) وأجاب عنه بما أجاب به الباقلاني.
(٤٨) كما تبين فإن الباقلاني اعتبر إضافة الحكم إلى العين سواء كان تحريماً أو تحليلاً ليس من المجمل واعتبره من القسم الذي يستقل بنفسه في الكشف عن المراد به خلافاً لمن قال إنه من المجمل فيحتاج إلى غيره.

أو على سفر فعدة من أيام أخر ﴾ (٤٩) لأن مفهومه « فأفطر فيه » فعدة من أيام أخر : وليس ببعيد أن يقال : فإن كنتم كذلك فالصيام واجب عليكم، وعليكم صيام آخر عند الصحة والإستيطان. ولهذا قال سبحانه ﴿ يريد الله/ بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ (٥٠). ولو أوجب عليهم الفرضين لم يكن يسيراً (٥١). ص٨٣

ومما يجب إلحاقه بهذا الباب قوله تعالى : ﴿ السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ (٥٢) وقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ﴾ (٥٣) وقوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم ﴾ (٥٤) وقوله تعالى : ﴿ إنه الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم ﴾ (٥٥). وأمثال هذا (٥٦).

وقد زعم قوم أن معنى هذا يوصف بأنه معقول من معنى الخطاب. وهذا خلاف في عبارة. وقولنا مفهوم من معناه ولحنه وفحواه بمنزلة واحدة (٥٧) وإنما صار هذا مفهوماً من فحواه، لأنه خرج مخرج الذم والمدح والترغيب والترهيب، لكون الإسم جارياً على من علق الحكم عليه ففهم من

---

(٤٩) سورة البقرة آية (١٨٤).
(٥٠) سورة البقرة آية (١٨٤).
(٥١) هذا المثال هو مثال لدلالة الإقتضاء. وقد عدها المصنف مما يستقل بالإفادة دون حاجة إلى غيره.
(٥٢) سورة المائدة آية (٣٨).
(٥٣) سورة النور آية (٢).
(٥٤) سورة التوبة آية (٥).
(٥٥) سورة الإنفطار آية (١٤).
(٥٦) الأمثلة الأربعة التى ذكرها الباقلاني هنا هي من فهم التعليل من تعليق الحكم على الوصف المناسب وهو المسمى بدلالة التنبيه أو الإيماء.
(٥٧) صرح الباقلاني هنا بأن المفهوم واللحن والفحوى بمعنى واحد. وهذا مخالف لما استقر عليه الإصطلاح عند جمهور الأصوليين بعدئذ، حيث خصوا كل كلمة من هذه الكلمات بشيء فالمقصود بالفحوى مفهوم الموافقة الأولى والمقصود باللحن مفهوم الموافقة المساوي والمقصود بالمفهوم إذا أطلق مفهوم المخالفة.

قوله تعالى : ﴿ السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ إنه إنما أمرهم بقطعهما للسرقة [٥٨]، وكذلك قوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين ﴾ كأنه قال : لأنهم مشركون، وكذلك إذا قال : ذُم الفاجر واعذله وامدح المطيع وعظمه، فكأنه قال ذُم الفاجر لفجوره وعظِّم الطائع وامدحه لطاعته، فعقل من ذلك تعليل هذه الأحكام بما اشتقت منه الأسماء من الأفعال، وتعليق المدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب عليها.

وليس من هذا الباب قوله عز وجل : ﴿ ومن قتله منكم متعمداً فجزاءٌ مثل ما قتل من النعم ﴾ [٥٩]. وقوله ﷺ : « في سائمة الغنم زكاة » [٦٠]. وأن تعليق الحكم على أحد وصفي الشيء يدل على أن ما عداه بخلافه [٦١]، لأن هذا ليس هو من مفهوم الخطاب ولامن فحواه ولحنه . [٦٢] وسنفرد للقول في ذلك باباً من بعد إن شاء الله.

---

(٥٨) في المخطوطة (للسرف).

(٥٩) المائدة : (٩٥).

(٦٠) نبه الحفاظ مثل ابن حجر في تلخيص الحبير (٢/ ١٥٠) برقم (٨١٣) والهيثمي في مجمع الزوائد (٣/ ٧٠) على أنه لم يرد بلفظ المصنف . ولكن ورد معناه في صحيح البخاري. باب زكاة الغنم (٢/ ١٢٣) وفي سنن ابن ماجه برقم (١٨٠٠) (١/ ٥٧٥) من حديث أبي بكر -رضي الله عنه- وفيه : « وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة » وأخرجه أحمد في مسند أبي بكر (١/ ١١) والنسائي في المجتبى (٥/ ٢٧) وأبو داود في السنن برقم (١٥٦٧) والحاكم في المستدرك (١/ ٣٩٠).

وفي الباب حديث أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم وفيه « وفي كل أربعين شاة سائمة إلى أن تبلغ عشرين ومائة شاة » أخرجه النسائي في المجتبى (٨/ ٥٧) والحاكم في المستدرك (١/ ٣٩٥) والبيهقي في السنن الكبرى (٤/ ١١٦). وضعّف الحديث أبو داود والنسائي.

وينظر تخريج الحديث في الإبتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للغماري ص ٥٧.

(٦١) الآية والحديث مثل بهما المصنف لمفهوم المخالفة الذي عبر عنه بتعليق الحكم على أحد وصفي الشيء يدل على أن ما عداه بخلافه. والمراد بالوصف في الآية هو قوله (متعمداً) وفي الحديث (سائمة).

(٦٢) عبارة المخطوطة في الأصل : « ليس هو من دليل الخطاب ولا من فحواه ولحنه ومفهومه » ثم أبدل الناسخ كلمة دليل بكلمة مفهوم ثم شطب كلمة مفهومه.

فصـــل

فأما القسم الثاني من أقسام الخطاب الثلاثة، وهو الذي يستقل بنفسه من وجه ولايستقل من وجه، نحو قوله سبحانه : ﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ (٦٣) وقوله/ تعالى : ﴿ حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ (٦٤) . وقوله عليه السلام « إلا بحقها » (٦٥) . وهذا الضرب ونحوه من المحتمل من الخطاب. ص٨٤

ومنه - أيضاً - الألفاظ المدعاة للعموم نحو قوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين ﴾ (٦٦) وقوله تعالى : ﴿ وإن الفجار لفي جحيم ﴾ (٦٧) وأمثال ذلك من ذكر الأعيان والزمان باسم الجمع المعرف وغير المعرّف.

وإنما صار هذا الضرب (٦٨) مستقلاً بنفسه من وجه وغير مستقل من

---

(٦٣) سورة الأنعام آية (١٤١).

(٦٤) سورة التوبة آية (١٢٩).

(٦٥) جزء من حديث وصفه الغماري في تخريج أحاديث اللمع ص ١٤٦ بالتواتر. والحديث أخرجه جماعة مع الشيخين بألفاظ متقاربة، ولفظ المصنف موجود في صحيح مسلم مع شرح النووي (٢١١/١) ولفظه عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » وفي بعض ألفاظ مسلم (بحقه) ، وأخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب (١٧) بلفظ (بحق الإسلام) . ومعنى الحديث موجود في مجمع الزوائد للهيثمي (٢٥/١) والمستدرك (٣٨٦/١) وأحمد في المسند (٥٢٨/٢) وأبو داود في السنن برقم (١٥٥٦) (١٩٨/٢) والترمذي برقم (٢٦٠٧) (٣/٥) والنسائي في السنن (١٤/٥) ، (٥/٦) ، (٧٧/٧).

والبيهقي في الكبرى ١٧٦/٨ كلهم عن أبي هريرة. وابن ماجه عن جابر برقم (٣٩٢٨) ١٢٩٥/٢ وروى الحديث جمع من الصحابة منهم : أبو بكر، وعمر، وابن عمر، وجابر، وأبو هريرة وأنس، وجرير البجلي وسهل بن سعد، وابن عباس، وأبو بكرة وأبو مالك الأشجعي وعياض الأنصاري، والنعمان بن بشير، وسمرة بن جندب، ومعاذ، وأوس بن أوس ولذا اعتبره الغماري من المتواتر ينظر تخريج الحديث في الإبتهاج ٧٨/١ والمعتبر للزركشي ص ١٤٦ وتخريج أحاديث اللمع ص ١٤٦.

(٦٦) سورة التوبة آية (٥) في المخطوطة (اقتلوا).

(٦٧) الإنفطار آية : (١٤).

(٦٨) مراده بهذا الضرب المجمل من وجه دون وجه وألفاظ العموم. لأن المجمل محتاج إلى بيان ما أجمل فيه وكذلك محتاج إلى المخصص لأن العرب تقول : « ما من عام إلا وقد خصص ».

وجه، لأجل أن اليوم معلوم والحصاد معلوم وإيتاء الحق وأنه إخراجه معلوم وقدر الحق الواجب فيه غير معلوم. وكذلك القتال وأهل الكتاب والجزية معلوم وأهل الجزية وأنها أتاوة ومذلة لهم معلوم [٦٩]. وقَدْرها فقط من جملة هذا الخطاب غير معلوم. وكذلك قوله : « إلا بحقها » غير معلوم ما هو الحق وإن كان شيئاً يجب فعله مع الشهادتين. وكذلك قوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين ﴾ وصلوا في الأزمان على قول أصحاب الوقف ومبطلي العموم[٧٠]. بمجرد اللفظ، لأنه مستقل بنفسه في أن المشركين والقتل معلومان وأن المراد به الكل أو البعض غير معلوم، وكذلك ذكر الأزمان معلوم وعموم الفعل فيها أو تخصيصه ببعضها غير معلوم فصار مستقلاً من وجه وغير مستقل من وجه.

ومحققوا القول بالعموم يزعمون [٧١] أنه مستقل بنفسه من كل وجه، لأنه بمثابة النص على كل زمن وشخص بعينه بأخص اسمائه وصفاته، ونحن نفرد لذلك بابا من بعد إن شاء الله.

فصل

فأما الضرب الثالث من أقسام الخطاب. وهو الذي لايستقل بنفسه من

---

(٦٩) كون الجزية أتاوة ويقصد بها مذلة أهل الكتاب دلَّ عليه القرآن بقوله تعالى : ﴿ حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ . ولا يمنع ذلك من تعليل فرض الجزية في الإسلام أنها مقابل حماية الدولة الإسلامية لأهل الكتاب ، لأنهم ليسوا مكلفين بالجهاد.

(٧٠) المراد بأصحاب الوقف القائلين بعدم وجوب اعتقاد عموم العام حال سماعه، بل يعتقد عمومه بعد البحث عن المخصص ولم يوجد سواء كان البحث حتى يصل لدرجة القطع واليقين كما يقول الباقلاني أو حتى يغلب على الظن كما يقول الجمهور.

والمراد بمبطلي العموم : القائلين بأنه لاتوجد ألفاظ وضعها العرب خاصة بالعام. وقالوا إن هذه الألفاظ مشتركة بين العموم وأقل الجمع، وينبغي حملها على المتيقن وهو أقل الجمع. فعلى رأي أصحاب هذين القولين تكون من الألفاظ التي لا تستقل بنفسها، بل تحتاج إلى بيان من غيرها.

(٧١) عبارة الباقلاني تنبيء عن مذهبه، وهو أن العام لايحمل على عمومه إلا بعد البحث عن المخصص فلم يوجد قطعاً.

وجه من الوجوه [٧٢] فهو المجاز المستعمل في غير ما وضع له في اللغة. والذي ليس من باب المحذوف الذي قد عرف الحذف منه بعادة الإستعمال، والقصد بالكلام. وإنما هو المنقول عن بابه وما وضع له، وذلك نحو قوله تعالى : ﴿ جداراً يريد أن ينقض ﴾ [٧٣] وقوله تعالى : ﴿ لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد ﴾ [٧٤] وقوله تعالى : ﴿ لاتقربوا الصلاة/ وأنتم سكارى ﴾ [٧٥] على قول من قال أراد المساجد الجامعة [٧٦] ومواضع الصلوات تعظيماً وتوقيراً لها ولحاضريها، ويؤيد هذا التأويل قوله : ﴿ ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا ﴾ [٧٧] والعبور لايكون في الصلوات لكن في مواضع الصلوات.

ص٨٥

ومنه قولهم : رأيت حماراً أو ثوراً إذا أرادوا الرجل البليد المشبه بالثيران والحمير لبلادته، لأن [٧٨] القصد بهذا اللفظ غير معلوم بصريحه ولا بلحنه. وإنما يعلم بشيء تضام [٧٩] الخطاب ويدل به على أنه معدول به إلى المجاز، ولايفهم من اسم الشيء غيره الذي لم يوضع له الإسم إلا بدليل سواه. وقولنا : إن هذا غير مفهوم إنما نريد به أن المراد منه المتجوز به فيه غير معلوم منه، ولانعني بذلك أنه في الأصل غير موضوع لإفادة معنى. وليس هذا بقول لأحد. هذه جملة أقسام المفيد من الكلام.

---

(٧٢) القسم الثالث وهو الذي لايستقل بنفسه مطلقاً حصره في المجاز، لأنه لايمكن القول بالمجاز إلا إذا وجدت قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وأخرج منه المجاز بالحذف لأنه يفيد المراد منه بدون الحاجة لما يوضحه.

(٧٣) سورة الكهف آية (٧٧).

(٧٤) سورة الحج آية (٤٠).

(٧٥) سورة النساء آية (٤٣).

(٧٦) نقل هذا التأويل الزمخشري في كشافه (٢٦٩/١).

(٧٧) سورة النساء (٤٣) .

(٧٨) في المخطوطة (لأنه) .

(٧٩) المقصود به القرينة التي تضام الخطاب وتصرفه عن ظاهره.

بـــــاب
القول في معنى الحقيقة [1] والمجاز

اعلموا أن قولنا حقيقة ينصرف إلى معنيين، وقولنا مجاز لايتوجه إلا إلى التجوز بالكلام في غير ما وضع له. وقد يراد بالحقيقة حقيقة وصف الشيء التي هي حده والمعنى الذي له استحق الوصف، نحو قولنا : حقيقة العالِم أن له علماً . وحقيقة الحي الفاعل أن له فعلاً وحياة. فيكون المقصد بذكر الحقيقة ههنا ما أكسب الوصف، ووجب لأجله.

وقد يعنى بالحقيقة - أيضاً - صفة الشيء التي اختص بها، وما هو عليه في نفسه كما نقول حقيقة المحدَث أنه الموجود عن عدم، وليس الوجود معنى منفصلاً عنه له يكون موجوداً. وقد كشفنا هذا الفصل في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه.

وقد تكون الحقيقة حقيقة الكلام، وذلك راجع في وصف الكلام إلى أنه قول استعمل فيما وضع في الأصل له [2]. وحقيقة الكلام لها نقيض من المجاز، وهو استعماله في غير ما وضع له. وحقيقة الشيء التي هي حده وصفته التي هو عليها في ذاته لا نقيض لها ولامجاز منها.

وأما الضرب الآخر فهو المجاز من الكلام ومعنى وصفه بأنه مجاز أنه مستعمل/ في غير ما وضع له وأنه متجاوز به إلى غيره [3] من قولك جُزت النهر إذا تجاوزته، وذلك نحو قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ [4] ، وقوله ص٨٦

(١) قال العلوي في كتاب الطراز ٤٦/١ : الحقيقة فعيله مشتقة من الحق وهو الثابت وهي تطلق على ما هو ثابت على استعماله في الأصل. وهي مستعملة هنا مجازاً لأنها في الأصل وضعت للشيء الثابت ثم نقلت إلى استعمال اللفظ في موضوعه الأصلي.

(٢) وهذا المعنى هو المقصود هنا.

(٣) قال العلوي في الطراز (٦٣/١) : المجاز مَفْعَل من الجواز الذي هو التعدي.

(٤) سورة يوسف آية (٨٢).

تعالى : ﴿ جداراً يريد أن ينقض فأقامه ﴾ (٥) وقوله تعالى : ﴿ لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد ﴾ (٦) وقولهم في الرجل البليد أنه ثور وحمار، وفي الشديد أسد وضرغام، وأمثال هذا .

وقيل : إن المجاز يكون بالزيادة في الكلام وبالحذف منه والنقصان. فأما المزيد فيه فكقوله (٧) تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (٨) لأن فيه زيادة الكاف أو المثل، لأنه لو قال : ليس كهو شيء أو ليس مثله شيء لاستقل الكلام. وأما النقصان فنحو قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ وتقديره « واسأل أهل القرية » فَنَقص الأهل وحذف.

وإنما وصفت الزيادة بأنها مجاز ، لأنها وردت غير مفيدة (٩) ، وهي في الأصل موضوعة للإفادة. فصارت مستعملة في غير ما وضعت له. وكذلك النقصان لما حذف من موضعه صار بمثابة كلامٍ عدِلَ به عما وضع لإفادته. ولحقيقة الكلام الذي وضع لإفادتها وجوه معقولة من إطلاقه بعد التواضع على إفادة ما وضع له، والمجاز الذي لم يوضع في الأصل له معقول بدليل يقارنه لا بإطلاقه، إذ ليس بموضوع له في الأصل.

فصل

والمجاز مستعمل في موضعه، والباب الذي استعمل فيه لايتعدى به عنه، ولا يقاس عليه . والحقيقة متعدية إلى جميع ما وضعت لإفادته إما بإطلاقها أو بتقييدها، ولو لم يجر معها لا ينقض طريق المواضعة وبطلت

---

(٥) سورة الكهف آية (٧٧).
(٦) سورة الحج آية (٤٠).
(٧) في المخطوطة (فقوله).
(٨) سورة الشورى آية (١١).
(٩) يرى بعض العلماء أنه لايجوز أن يقال يوجد زائد في القرآن بمعنى لا فائدة فيه، لأن كون القرآن فيه ما لا فائدة فيه يتنافى مع حكمة الحكيم. بل قد يطلق لفظ الزيادة بمعنى لا يختل الكلام بحذفه أو هو زائد إعراباً . ونقل هذا القول الزركشي في البحر المحيط (٤٦٠/١) عن ابن درستويه وابن الخشاب وارتضاه.

الدلالة، وهذا معنى قولهم إن المجاز مقصور على موضعه. والحقيقة تتعدى إلى كل ما وجدت فيه فائدته. ومرادنا بقولنا إن المجاز لايتعدى مكانه أنه لايتعدى بابه، لا أنه لايستعمل إلا في الشيء الذي استعمله فيه أهل اللغة بعينه، لأنه يجوز أن يقال : سَلِ الربعَ والطَّلل، مكان قولهم سل الديار، لأنه من بابه، ولايجوز أن يقال سَلِ الدابة والحمار قياساً على هذا الباب./ (١٠) ص٨٧

(١٠) كان يحسن من المصنف أن يدخل هذا الفصل في الباب التالي لأنه مما يفرق به بين الحقيقة والمجاز.

بـــاب
معرفة الفصل بين الحقيقة والمجاز

وطريق العلم بذلك أربعة أمور :

أحدها : أن الحقيقة من الكلام جارٍ في جميع ما وضع لإفادته نحو القول ضارب وعالم وقادر الجاري على كل من له ضرب وعلم وقدرة، وكذلك القول إنسان وفرس المفيد للصورة تابع أبداً لها أينما وجدت من غير تخصيص، وإلا بطلت دلالة الكلام وانتقضت المواضعة.

والمجاز مقصور على موضعه لايقاس عليه، كالذي قلناه من قبل، لا يقال : سل البساط ويعني صاحبه قياساً على قولهم : سل الربع وقوله سل القرية والعير. [1]

والثاني : أن يكون ما جرى عليه الإسم حقيقة يستحق منه الإشتقاق، فإذا امتنع الإشتقاق منه علم أنه مجاز نحو تسمية الفعل والشأن أمراً على وجه المجاز والأمر على الحقيقة بالشيء هو نقيض النهي عنه، وهو اقتضاء الفعل، ويشتق منه اسم أمر، ولايشتق من القيام والقعود أمر، ولا من شيء من الأفعال، فوجب أن تكون تسمية الحال والشأن أمراً جارية عليه مجازاً واتساعاً. ومنه قوله تعالى :﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾ [2]. وقوله تعالى : ﴿ حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور ﴾ [3] وقولهم : « ما أمر فلان وما حاله »

---

(١) ذكر هذا الطريق إمام الحرمين في التلخيص لوحة (١٢) وقال عنه : هذا سديد، ولكنه نقده بأنه فيه إشارة إلى جواز إثبات اللغة بالقياس وهو لا يقول به. وقد نقل هذا الطريق الغزالي في المستصفى (٣٤٢/١) وارتضاه وكذلك الآمدي في الإحكام (٣١/١) ودافع عنه. ولكن فخر الدين الرازي في المحصول (٤٨٢/١/١) رده واعتبره طريقاً فاسداً وتابعه على رده العلوي في الطراز (٩٤/١) علماً بأن العلوي وهو لغوي تابع فخر الدين الرازي متابعة تامة.

(٢) سورة هود آية (٩٧).

(٣) سورة هود آية (٤٠).

يعنون شأنه وطريقته (٤).

والثالث ، أن يختلف جَمْعُ ما جرى الإسم على أحدهما مجازاً، والآخر حقيقة، فيعلم أنه مجاز في أحدهما لأن جَمْع الأمر الذي هو نقيض النهي أوامر، وجمع الأمر بمعنى الفعل والشأن أمور. فنقول : كيف أمر فلان ؟ وكيف أموره ؟ ولا نقول كيف أوامره. وإنما نقول ذلك في أقواله التي هي نقيض النهي (٥).

والرابع ، أن يكون لما جرى عليه الإسم حقيقة تعلق بغيره أو ما يجري مجرى الغير له. نحو العلم والقدرة والأمر الذي لكل شيء منه تعلق بمعلوم ومقدور ومأمور به، وذلك اتفاق . فإذا سمي ما لاتعلق له بأنه علم وقدرة وأمر كان ذلك مجازاً. ومنه/ قولهم في الأمر العجيب الخارق للعادة هذا قدرة الله، وهذا أمر الله، وقولهم : قد جاء علم الله من المطر والجراد، وإنما يعنون معلومه ومقدوره وفعله (٦). وجميع ما ذكرناه من قوله تعالى : ﴿ جداراً يريد

ص٨٨

---

(٤) نقل هذا الطريق إمام الحرمين في التلخيص لوحة (١٢) وقال : هذا الذي في الصور التي ذكرناها سديد، ولكن ليس بمطرد ، فَرُبَّ حقيقة لا يَصدر منها نعوت وهي إذا لم تكن مصدراً. ورُبَّ مجاز ورد التجوز بنعوت صادرة عنه » ونقله الغزالي في المستصفى (٣٤٣/١) وذكرها الآمدي في الأحكام (٣٢/١) ودافع عن ما وجه إليه. وذكره فخر الدين الرازي في المحصول (٤٨٥/١/١) في الطرق الضعيفة. وقد نقل الطرق الأربعة الموجودة في التقريب منسوبة للغزالي وضعفها وتابعه على ذلك العلوي في الطراز ص (٩٦/١).

(٥) ذكر هذا الطريق إمام الحرمين في التلخيص لوحة (١٢) وأبطله بعدم الإطراد واستدل على أن جمع الأسد في الرجل الشجاع وفي الحيوان المفترس واحد. وكذلك جمع كلمة (حمار) في الدابة والرجل البليد لايختلف. وختم هذا الطريق بأنها اتفاقات لاتطرد. ولكن الغزالي في المستصفى (٣٤٣/١) ذكرها موافقاً عليها وكذلك الآمدي في الأحكام (٣١/١). ودافع عنها. وذكرها الرازي في المحصول (٤٨٥/١/١) منسوبة للغزالي وضعفها وتابعه العلوي في الطراز (٩٦/١).

(٦) حذف إمام الحرمين في التلخيص هذا الطريق. وذكره الغزالي في المستصفى ٣٤٣/١ موافقاً عليه وذكره الآمدي في الأحكام ٣٣/١ ودافع عنه. وذكره الرازي في المحصول ٤٨٦/١/١ منسوباً للغزالي وضعفه. وتابعه العلوي في الطراز ٩٧/١.

وخلاصة الكلام أن إمام الحرمين في التلخيص والرازي في المحصول وتابعه العلوي قد ضعفوا هذه الطرق الأربعة. وقد اعتد بها الغزالي في المستصفى والآمدي في الأحكام.

وقد ذكر الرازي في المحصول ٤٨٠/١/١ سبع طرق أخرى وصححها وذكر العلوي في =

أن ينقض ﴾ (٧) وقوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ (٨) وقوله تعالى ﴿ لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد ﴾ (٩) وقوله تعالى : ﴿ أو جاء أحد منكم من الغائط ﴾ (١٠) وقوله تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ (١١) وقوله تعالى : ﴿ يؤذون الله ﴾ (١٢) وهو يريد رسله وأولياءه. وقوله تعالى : ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ﴾ (١٣) وقوله تعالى : ﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾ (١٤) . وقوله تعالى : ﴿ الله يستهزيء بهم ﴾ (١٥) وقوله تعالى : ﴿ ويمكرون ويمكر الله ﴾ (١٦) . وقول أهل اللغة في الرجل البليد : هذا تيس وحمار. وفي الشديد الأيد (١٧) أسد وسبع. وفي الثقيل إنه جبل، وأمثاله أوضح دليل على أن في كتاب الله سبحانه وسنن رسوله ﷺ وكلام أهل اللغة مجازاً كثيراً (١٨) ، اللهم إلا أن يَقول قائل : إن الجدار يريد ويختار. وأن البليد تيس وحمار على الحقيقة، فلا يكون في عداد من يُكلَّم.

= الطراز ما ذكره الرازي وزاد عليه طريقين. وأما الآمدي فقد ذكر الطرق الأربعة التي أوردها الباقلاني وزاد عليها خمسة أخرى.

(٧) سورة الكهف آية (٧٧).

(٨) سورة يوسف آية (٨٢).

(٩) سورة الحج آية (٤٠).

(١٠) سورة المائدة آية (٦).

(١١) سورة النور آية (٣٥).

(١٢) سورة الأحزاب آية (٥٧).

(١٣) سورة البقرة اية (١٩).

(١٤) سورة الشورى آية (٤٠).

(١٥) سورة البقرة آية (١٥).

(١٦) سورة الأنفال (٣٠).

(١٧) الأيد : القوة . المصباح المنير ص ٣٢.

(١٨) الأكثر على وجود المجاز في القرآن واللغة. وبعضهم نفاه في القرآن دون اللغة. ونسب السيوطي في الإتقان (٣٦/٢) لابن القاص من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية وكثير من الظاهرية نفي المجاز في القرآن ونسبه الرازي في المحصول (٤٦٢/١/١) لابن داود الظاهري. ونقله ابن النجار في شرح الكوكب (١٩٢/١) عن الفخر اسماعيل وابن حامد من الحنابلة، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد.

ومنعه الأستاذ أبو اسحاق في اللغة والقرآن ، على ما في نهاية السول (٢٦٦/١).

فصـــل

وكل مجاز فلابدَّ فيه من حقيقة يرد ويرجع إليها الكلام ، وليس لكل حقيقة مجاز، لأن من الألفاظ والأسماء ما لم يتجوز بها في غير ما وضعت له، وهي أكثر الخطاب [١٩] .

فصـــل [٢٠]

وضربان من الأسماء لايصح دخول المجاز فيهما .

أحدهما : الأسماء العامة التي لاعموم فوقها، وذلك نحو القول : معلوم ومجهول ومظنون ومسهو عنه ومشكوك فيه، ومذكور ومخبر عنه ومدلول عليه، وإنما امتنع دخول المجاز في ذلك، لأنه لا أمر إلاَّ ويصح تعلق العلم به أو الخبر عنه أو الذكر له أو الدلالة عليه من موجود ومعدوم وقديم ومحدث . وليس من الأمور مالا يصح كونه معلوماً ومذكوراً ومخبراً عنه ومدلولاً عليه على وجهٍ حتى يكون إذا وصف بذلك جرى عليه الإسم/ مجازاً [٢١] اللهم إلا أن يكون المذكور والمعلوم لصاحب زيد ووكيله مذكوراً ومعلوماً لزيد فيكون ذلك مجازاً إذا نسبت إلى زيد من باب جعله معلوماً لمن ليس بعالم به لكن لمن يقوم مقامه. ص٨٩

فأما أن يوصف أمر بأنه معلوم أو مذكور أو مخبر عنه أو مدلول عليه، وهو مما لا يصح كونه كذلك فإنه محال [٢٢].

---

(١٩) قال الآمدي في الإحكام (٣٤/١) : الألفاظ الموضوعة أولاً في ابتداء الوضع في اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازاً. وإنما تصير حقيقة ومجازاً باستعمالها بعد ذلك، وبهذا يعلم بطلان قول من قال : إن كل مجازٍ له حقيقة ولاعكس.

(٢٠) هذا الفصل حذفه إمام الحرمين من تلخيص التقريب.

(٢١) في المخطوطة (مجاز).

(٢٢) ذكر العلوي في الطراز (١٠١/١) أن الأسماء التي لا إبهام فوقها كالمعلوم والمذكور والمجهول، كلها نصوص فيما دلت عليه ظاهرة المعاني مستعملة في حقائقها التي وضعت لها، ولا يجري فيها المجازات بحال.

والضرب الآخر من الأسماء أسماء الأعلام (٢٣)، نحو القول : زيد وعمرو، لأنه إسم موضوع للفرق بين الذوات والأشخاص، لا للفرق في الصفات وإفادة معنى في المسمى، حتى إذا جرى فيمن ليست له تلك الصفة صار مجازاً، نحو القول : ضارب وظالم إذا جرى على من لاضرب له ولاظلم، (٢٤) فلذلك صار قولهم الأسود بن يعفر والحرث بن ظالم مجازاً،(٢٥) لأنه لم يجر على أن في المسمى سواداً وله ظلماً.

وقد يجوز التجوز بالإسم الموضوع للشيء على وجه العَلَم واللقب إذا استعملا فيمن لم يوضع له، نحو قولهم. هذا عِلْمُ سيبويه (٢٦)، وهذا علم بقراط (٢٧) وسقراط (٢٨) يعني بذلك كتبهم. وكذلك قولهم حفظت

---

(٢٣) أسماء الأعلام لاتوصف بأنها حقيقة لأن مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له أولاً، إنما استعملها للتفرقة بين الأشخاص بدون النظر لدلالة الإسم على معنى أو وصف، فاستعملها كالأعلام المرتجلة ولذا لاتوصف بالحقيقة ولا بالمجاز. وينظر في ذلك الطراز (١/٨٩/١٠٠) والمحصول (١/١/٤٥٦) وشرح الكوكب المنير (١/١٩٠) ونقله عن الأكثر.

(٢٤) سوابق الكلام ولواحقه تدل على أن الأعلام لاتوصف بأنها مجاز. وعبارته هنا ظاهرها خلاف المراد.

(٢٥) تمثيل المصنف بالأسود بن يعفر لأن معنى هذا الإسم الأسود بن أبيض لأن معنى كلمة يعفر : بياض غير خالص كما في المصباح المنير ص ٤١٨ والقاموس المحيط ص ٥٦٨.

وأما الحرث بن ظالم فهو الحارث بن ظالم بن جُذَيمة كما في القاموس المحيط ص ٢١٤ والحكم على تسميتها بأنه مجاز مخالف لسوابق الكلام ولواحقه.

(٢٦) هو سيبويه عمرو بن عثمان بن قَنْبَر . يكنى أبا بشر وأبا الحسين وأبا عثمان، مولى لبني الحارث بن كعب. ولد بالبيضاء من قرى شيراز اختلف في ميلاده ووفاته. والراجح أنه توفي سنة ١٨٠ هـ. عن ما يقارب خمسين عاماً، وله ترجمة في مصادر شتى منها : الفهرست ص ٧٦ تاريخ بغداد ١٢/١٩٥ معجم الأدباء (١٦/١٠٤-١٢٧) والبداية والنهاية (١٠/١٧٦) وتاريخ العلماء النحويين للقاضي أبي المحاسن التنوخي ص ٩٠ - ١١٢.

(٢٧) هو بقراط بن إيرا قليس . الطبيب الفيلسوف. لما خاف على الطب أن يفنى من العالم اتَّخذ جماعة كأولاده وعلمهم الطب. عاش بقراط في عهد بهمن بن أردشير. انتهت إليه الرئاسة في الطب. قيل إنه عاش ما يزيد على تسعين عاماً. ينظر ترجمته في الفهرست لابن النديم ص ٤٠٠. ومصنفاته لاتحصى. وانظر ترجمته في تاريخ الحكماء للقفطي ص ٩٠.

(٢٨) سقراط : هو فيلسوف يوناني من تلاميذ فيثاغورس مولده ونشأته بأثينا له حِكَمٌ ووصايا مشهورة، مات مسموماً.

انظر ترجمته في تاريخ الحكماء للقفطي ص ١٩٧.

المزني (٢٩) وحفظتُ سيبويه، وأنت تعني حفظت كتابيهما (٣٠) . وهذه جملة كافية في هذا الباب إن شاء الله.

---

(٢٩) المزني هو إسماعيل بن يحيى المصري أبو إبراهيم صاحب الإمام الشافعي، وناصر مذهبه ومختصر أقواله، ولد سنة ١٧٥ هـ وتوفي سنة ٢٦٤ بمصر كان زاهداً ورعاً. تنظر مؤلفاته في تاريخ التراث العربي لسزكين (١٩٤/٣/١) وله ترجمة في طبقات الشافعية لابن السبكي (٢٤٣/١) وطبقات الفقهاء للشيرازي ص ٧٩، ومعجم المؤلفين لكحالة (٢٩٩/٢) والأعلام للزركلي (٣٢٧/١).

(٣٠) ذكر العلوي في الطراز (١٠١/١) أنه قد يجري المجاز في الأعلام . ومثل له بما مثّل له المصنف هنا وأضاف أنه قد يجري المجاز في بعض المضمرات كاستعمال (نحن) للواحد المعظم لنفسه، وقال : قد يجري المجاز في أسماء الإشارة. كقول القائل : أعجبني هذا الرجل - وإن كان غائباً. وذكر أن الأصل في الضمائر وأسماء الإشارة الحقيقة.

وذكر الرازي في المحصول (٤٥٥/١/١) وكذلك العلوي في الطراز (٨٨/١) أن المجاز لايدخل في الحرف بالذات لأن مفهومه لايستقل بنفسه. ويدخل فيه المجاز من حيث تركيبه، كما في التمهيد للاسنوي ص ١٩٨ ويرى جماعة أنه يكون المجاز في الحرف، مثل قوله تعالى : ﴿ فهل أنتم مسلمون ﴾ ، وبه قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١٨٨/١).

وذهب ابن النجار إلى وجود المجاز في الفعل مثل قوله تعالى : ﴿ أتى أمر الله ﴾ بمعنى يأتي وكذلك في التعبير بالخبر عن الأمر، مثل قوله تعالى : ﴿ والوالدات يرضعن ﴾ والتعبير بالخبر عن النهي كقوله تعالى : ﴿ لايمسه إلا المطهرون ﴾ ، وغيره كثير . ولا داعي لإنكاره. وينظر في ذلك جمع الجوامع مع البناني (٣٢١/١).

ونفى الرازي في المحصول دخول المجاز في الفعل تبعاً للمصدر، ولكن العلوي في الطراز قد ذكر ما ذكره الرازي، وقال قد يدخل المجاز المصدر كقولنا رجل عدل أي عادل. والرازي حصر دخول المجاز دخولاً أولياً في أسماء الأجناس فقط.

بـــاب
القول في منع القياس في الأسماء (١)

اختلف الناس في هذا الباب، فأجازه قوم من المتكلمين والفقهاء (٢). ومنعه آخرون. وهو الصحيح الذي نقوله به. (٣).

واعلموا أن الأسماء على ضربين : (٤)

---

(١) هذا الباب تناوله بعض الأصوليين في مؤلفاتهم الأصولية في باب القياس، منهم الرازي في المحصول وأتباعه، وكثير من الأصوليين تناوله في باب اللغات كما فعل المصنف هنا والغزالي في المستصفى، وبعضهم تناوله في الموضوعين ، كما فعل أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع.

(٢) ممن أجاز إثبات الأسماء بالقياس أبو علي بن أبي هريرة، وابن سريج، والأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني، والقاضي أبو الطيب الطبري، وأبو اسحاق الشيرازي. ونسبه الأستاذ أبو منصور للشافعي، واختاره فخر الدين الرازي في كتاب القياس، ونقله ابن جني في الخصائص عن المازني وأبي علي الفارسي، وهو قول ابن درستويه. وبعض من قال بالجواز كابن فورك وأبي الحسين بن القطان لم يقل بالوقوع ينظر في كل ما تقدم من نسبة الأقوال البحر المحيط للزركشي (٢/٢٥). وقد اخطأ الآمدي، وابن الحاجب، وابن السبكي في الإبهاج في نقل الجواز عن الباقلاني.

(٣) ذهب للمنع من إثبات الأسماء بالقياس أبو بكر الصيرفي وإمام الحرمين في التلخيص لوحة (١٢) والبرهان (١/١٧٢)، والغزالي في المستصفى، وابن القشيري، والكيا الهراسي، والآمدي وابن الحاجب، وابن خويز منداد المالكي، وأبو الخطاب، وابن النجار، وابن برهان، وفخر الدين الرازي في باب الأوامر من المحصول (١/٢/٤٠) من أحد أجوبته، والراجح عنه الجواز.
ينظر في هذا القول الإحكام للآمدي (١/٥٧)، والإبهاج (٣/٣٣) وشرح الكوكب المنير (١/٢٢٣) ونهاية السول مع البدخشي (٣/٣٢)، والمحصول (٢/٢/٤٥٧)، ومنتهى الوصول لابن الحاجب ص ٢٦ وروضة الناظر ص ١٧٢ واللمع ص ٦ وشرح اللمع : (١/١٨٥ ، ٢/٧٩٦)، والتمهيد للأسنوي ص ٤٦٨، والتمهيد لأبي الخطاب (٣/٤٥٥) وإرشاد الفحول ص ١٦، والوصول إلى الأصول (١/١١٠).

(٤) أجمع أهل اللغة على أن اللغة تثبت نقلاً وتوقيفاً، كما ذكر ذلك الزركشي في البحر المحيط : (٢/٢٥) وإنما الخلاف في ثبوتها بالقياس.
ومحل النزاع في المسألة هو الأسماء الموضوعة على مسمياتها وتستلزم معانٍ في محالها وجوداً وعدماً، كإطلاق إسم الخمر على النبيذ، والزاني على اللائط، والسارق على النباش، وبذلك يخرج من محل النزاع ما يلي :
أ - أسماء الأعلام، لأنها ليست موضوعة لمعانٍ موجبة لها. والقياس لابدَّ فيه من معنى جامع بين الأصل والفرع. =

فضرب منها عَلَمٌ محض ولقبٌ جامد، وضع للفرق بين الذوات والأشخاص، ولم يوضع لإفادة الفرق في الصفة، وذلك نحو تسمية الشخص زيداً وعمراً، وأمثال ذلك مما لايفيد معنى وصفة في المسمى. وقد اتفق على أن ما هذه سبيله لايصح القياس عليه (٥)، لأن كل من يرى القياس في الأسماء فإنما يقيس على معنى في المسمى وُضع الإسم لإفادته، واللقب ليست هذه حاله.

والضرب / الآخر مفيد للفرق في الصفة، نحو القول : قاتل وضارب وعالم وقادر وخَلٌ وخمر، وما أشبه ذلك مما وضع لإفادة معنى في الموصوف، وهذا - أيضاً - مما لايصح القياس عليه لأمرين : ص٩٠

أحدهما : اتفاق الكل على أن وضع اللغة وضع حكمي صحيح، وأن الغرض في وضع الأسماء الإفادة بها. وإذا كان ذلك كذلك وجب أنهم إذا وضعوا الإسم لإفادة الصفة إما مطلقة أو مقيدة، وليدلوا به على تلك الفائدة وجب اطراد ذلك الإسم واجراؤه على كل ما وُجد فيه ذلك المعنى، وإلا فسدت الدلالة وانتقضت المواضعة، ووجب أن يكونوا متى وضعوا الإسم لإفادة الصفة في إطلاق أو تقييد أن يكون جارياً في جميع ما وجدت فيه. وأن يكون وضعهم الإسم لها، وتركهم التوقيف لنا على أنه مقصور على بعض ما هي فيه بمثابة قولهم ونصهم على أنهم وضعوا الإسم لكل من فيه تلك الصفة وقام العلم بصحة وضعهم.

= ب- أسماء الصفات المشتقة الموضوعة للفرق بين الصفات، كالعالم والضارب، فهذه الإلحاق ثابت فيها بالوضع، لا بالقياس، فكل من قام به العلم يسمى عالماً، ولا يوجد واحد من الناس يعتبر أصلاً والآخر فرعاً، بل كلهم دخلوا تحت القاعدة في آن واحد، فلا قياس. ويرجع في تحرير محل النزاع لإحكام الآمدي (١/٥٧) والبرهان : (١/١٧٢).

(٥) نقل الإتفاق كثير من الأصوليين، منهم ابن النجار في شرح الكوكب (١/٣٢٤) حيث قال : والإجماع على منعه في عَلَم ولقب وصفة مثل إنسان ورجل ورفع فاعل، وقال : إن ابن مفلح وابن عقيل نقلا الإجماع. ونقل الإتفاق ابن السبكي في الإبهاج (٣/٣٣).

الثاني [٦] : وبما وصفناه من حالة مقام نصهم لنا على أنهم قد أجروا الإسم على كل من فيه تلك الصفة، ولم يكن للقياس مع توقيفهم لنا على ذلك وما يقوم مقام التوقيف وجه باتفاق، لنصهم لنا على أنهم قد سموا كل من له تلك الصفة مما قد وجد قبلهم وبعدهم وفي عصرهم بذلك الإسم. وهذا واضح في إحالة دخول القياس في الأسماء [٧].

فصل

ومما يدل على منع القياس في الأسماء أن أهل اللغة إذا سموا شخصاً من الحيوان أدهم عند وجود السواد به، ووقفونا على أنهم سموه أدهم لوجود السواد به لم يخل حالهم من أربعة أمور :

إما أن يكونوا قد وقفونا - مع ذلك - على أن القول أدهم جارٍ في لغتهم على كل ما وجد فيه السواد من حيوان وغيره/ مما وجد قبلهم وكان في عصرهم ويوجد بعدهم. ص٩١

أو أن يكونوا قد وقفونا على أنهم إنما قصروا الإسم على ذلك الشخص وحده لوجود السواد به .

أو أن يكونوا قد وقفونا على أنه جارٍ على جنس ذلك النوع من الحيوان دون سائره.

أو أن يكونوا إنما وقفونا على أنهم سموه أدهم لوجود السواد به، ولم يقفونا على أنه مقصور عليه أو على نوعه من الحيوان، ولا على أنه جارٍ على نوع ذلك الحيوان، ولا على غيره . ولابُدَّ من هذه القسمة :

فإن كانوا قد وقفونا على أن الإسم مقصور عليه وحده فلا شك أن من سمى غيره بذلك الإسم فقد خالف حكم لغتهم ووضعهم.

وكذلك إن كانوا قد وقفونا على أنه اسم جارٍ على نوع ذلك الحيوان

(٦) كلمة (الثاني) إضافة من المحقق .

(٧) يعني الأسماء الموضوعة للتفريق بين الصفات مثل الضارب والعالم.

فقط فمسمي غيره من الحيوان بذلك الإسم مخالف للغتهم [٨].

وإن كانوا قد وقفونا على أنهم يسمون بذلك الإسم كل ما وجد به السواد ماضياً وفي حال مواضعتهم ومستقبل أوقاتهم، فلا شك أن جريان الإسم على كل أسود توقيف، لا قياس [٩].

وإن كانوا سموا الشخص أدهم، وقالوا سميناه بذلك لوجود السواد به لم يخل حالهم من ثلاثة أمور :

إما أن يكونوا قد وقفونا - مع ذلك - على أن القول أدهم جارٍ على كل ما وجد فيه السواد. أو أن يكونوا سموا ذلك الشخص أدهم، وقالوا سميناه بذلك لوجود السواد به، ولم يوقفونا على أنه مقصور عليه أو على نوعه دون غيره، أو على كل ما وُجد به السواد وجب القطع على أن الإسم في لغتهم جارٍ على ذلك الشخص، وأنه لايعلم أن ما عداه من نوعه وغير نوعه مسمى عندهم بذلك الإسم أم لا، وتجويز كل واحدٍ من الأمرين.

فإن قال قائل : إذا عدم توقيفهم على إجرائه في كل ما وجد السواد به وجب اجراؤه عليه، لأن ذلك موجب لغتهم.

قيل له : أتفصل « بين » [١٠] من قال يجب قصره عليه وحده، أو عليه وعلى نوعه لأننا نجدهم يسمون/ الشيء بالإسم لمعنى فيه ويقصرونه عليه أو عليه وعلى نوعه ويسمونه بالإسم لذلك المعنى ويجرونه مطلقاً على كل ما هو فيه، فليس مدعي إجرائه بمطلقه لعدم توقيفهم على إجرائه في موجب لغة

ص٩٢

(٨) في هاتين الحالتين يمتنع نقل الإسم إلى مكان آخر، لأن أهل اللغة صرحوا بقصر الإسم إما على المسمى بذلك، أو على نوع ذلك المسمى، كتسمية الفرس الأسود أدهم سمي لكونه فرساً ولكونه أسود. والأول مثل تسمية المعتصر من العنب خمراً.

فالذي ينقل في هذه الحالة الإسم لموضع آخر يكون متطفلاً على أهل اللغة ومفتاتاً عليهم، وهم أهل الشأن ، وهم لم يعدوا الإسم لمكان آخر. ولا يجوز لغير أهل اللغة الواضعين لها التصرف بلغتهم.

(٩) وفي هذه الحالة يجوز نقل الإسم لكل مكان وجدت فيه الصفة بوضع اللغة لا بالقياس. وبالتالي ثبت في هذه الصور الثلاث أنه لاقياس في اللغة.

(١٠) (بين) إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها.

لهم أو موجب لغتهم أولى من مدعي قصره على موجب لغتهم، وهذا متكافيء لايمكن الفصل فيه، فوجب منع القياس في الأسماء [١١].

فصل

والأقرب في هذا الباب مع عدم توقيفهم على أن ما وضعوه لإفادة معنى مقصور عليه أو على نوعه أو جار عن كل ما وجد فيه ذلك المعنى، لأنهم لابدَّ أن يضعوه على بعض هذه الوجوه ويوقفونا على ذلك بالقول أو ما يقوم مقامه، ويعلم ذلك من حالهم ليزيلوا به الإلباس ويعرفوا كيفية وقوع مواضعتهم، وإذا حصل التوقيف منهم على ما ذكرناه امتنع القياس.

وعمدة المخالفين في هذا الباب أن الإسم إذا وضع لمعنى وجب إجراؤه حيث وجد ذلك المعنى، وإلا بطلت فائدته، وهذا باطل. لأنه قد تكون فائدته مقصورة على شيء دون غيره على ما بيناه، وليس وضع القوم لغتهم على المعاني وضع الأحكام العقلية الموجَبَة عن عللها. وإنما المواضعة مواطأة وتابعة لقصدهم واختيارهم، وقد يختارون وضع الإسم لمعنى إذا وجد في شيء مخصوص [١٢] على ما بيناه من قبل، فبطل ما قالوه.

والغرض بالكلام في هذا الباب تسمية النبيذ خمراً لوجود الشدة فيه[١٣]، والخليط جاراً [١٤]، وواطيء البهيمة زانيا [١٥]، ومستخرج الكفن من

(١١) خلاصة احتجاج الباقلاني بهذا الدليل، هو أنه إذا لم يوجد نص من أهل اللغة على جواز تعدية الأسماء إلى مسميات أخرى لزم منع القياس لعدم وجود الدليل.

(١٢) وذلك مثل تسمية الزجاجة قارورة - لأنه يستقر فيها السائل - دون غيرها مما هو كذلك، كالحوض والبركة والبحر.

(١٣) ذكر جمع من الأصوليين ثمرة النزاع في هذه المسألة فقال ابن النجار في شرح الكوكب (٢٢٤/١). «وفائدة الخلاف أن المثبت للقياس في اللغة يستغني عن القياس الشرعي، فيكون إيجاب الحد على شارب النبيذ والقطع على النباش بالنص. ومن أنكر القياس في اللغة جعل ثبوت ذلك بالقياس الشرعي».

(١٤) ذكر الزركشي في البحر المحيط (٢٦/٢) نقلاً عن ابن فورك وعن الأستاذ أبي منصور البغدادى أنهما نقلا عن الشافعي أنه قال في مسألة الشفعة : « الشريك جار قياساً على تسمية العرب امرأة الرجل جارة ».

(١٥) وكذلك اللائط - بجامع أن كلاً منهما إدخال فرج في فرج محرم.

القبر سارقاً [١٦]، وأمثال هذا، فإذا جرى الإسم على ذلك من جهة القياس أدخل تحت العمومات والظواهر، كقوله [١٧] تعالى : ﴿ والسارق والسارقة ﴾ [١٨] وقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني ﴾ [١٩] وقوله ﷺ : « الجار أحق بسقبه » [٢٠] وهذا بعيد لما قلناه.

وقد وجدنا أهل اللغة يسمون بعض ما حدث فيه/ الحموضة خلاً دون غيره، ويسمون بعض ما خرج من شيء فاسقا، وبعض ما يتجاوز الغرض المقصود جائزاً، ولا يجرون ذلك على كل ما وجد فيه ذلك المعنى، فبطل ما قالوه. [٢١] ص٩٣

(١٦) وهو المسمى بالنباش.

(١٧) في المخطوطة (وقوله).

(١٨) سورة المائدة آية (٣٨).

(١٩) سورة النور آية (٢).

(٢٠) بهذا اللفظ أخرجه البخاري في كتاب الشفعة (٤٧/٣) من رواية أبي رافع. وكذلك أبو داود في الشفعة برقم (٣١٥٦) (٧٨٦/٣) . وابن ماجة برقم (٢٤٩٥)(٨٣٣/٢) وأخرجه أحمد في المسند (٣٨٨/٤ - ٣٩٠) والنسائي في باب الشفعة من كتاب البيوع (٢٣٤/٢) والدارقطني برقم (٥١٠).

وينظر تخريج الحديث في إرواء الغليل (٣٧٦/٥) وتحفه الطالب لابن كثير ص ٢٨١.

والمراد بالسقب : القرب كما في النهاية (٢٧٧/٢).

(٢١) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٣) للمجوزين للقياس دليلاً، وهو أنه يجوز القياس في اللغة قياساً على جوازه في الشرع. وقد أجاب عن هذا الدليل بأن القياس الشرعي لانقول بأنه يفيد العلم بل يفيد غلبة الظن، ونحن متعبدون بغلبة الظن في الشرعيات للضرورة، وهي أن الحوادث متجددة والنصوص الشرعية محدودة، ولابد من إيجاد حكم شرعي لكل فعل من أفعال المكلفين، ولذا أبيح القياس لهذه الضرورة، ولاضرورة في اللغة لوجود التوقيف والإصطلاح.

بـــاب
القول في إثبات الأسماء العرفية ومعنى وصفها بذلك

اعلموا أن هذه الأسماء معروفة في اللغة ومستعملة على ما نذكره.

معنى وصف الإسم بأنه عرفي أن المفهوم من إطلاقه بغلبة الإستعمال بعض ما وضع له، أو ما جرى عليه مجازاً لاحقيقة (١) . والدليل على أن هذا معنى وصفه بأنه عرفي أنه لايجوز أن يكون معنى ذلك أنه ابتداءً وضع (٢) لما جرى عليه، لأن ذلك يوجب أن تكون جميع الأسماء عرفية.

ولايجوز أن يكون معنى وصفها بذلك أنها أسماء متجددة مبتدأة، لأن

---

(١) قسّم أهل اللغة الأسماء العرفية إلى قسمين.

أحدهما : العرفية العامة - وهي التي بينها المصنف هنا - وهي لاتخرج عن حالتين :

أولهما : أن يشتهر استعمال المجاز بحيث يكون استعمال الحقيقة مهجوراً مستنكراً، ويكون المعنى المجازي أسبق إلى الفهم. وهذا مثل تسمية قضاء الحاجة بالغائط، مع أن الأصل في كلمة الغائط موضوعة للمكان المنخفض المطمئن.

وثانيهما : قصر الإسم على بعض مسمياته كإطلاق لفظ الدابة على ذوات الأربع. مع أن أهل اللغة وضعوها أصلا لكل ما دبَّ على الأرض. ولفظ الجن والقارورة فالأولى موضوعة في أصل اللغة لكل ما استتر عن العيون والثانية موضوعة في أصل اللغة لما يستقر فيه المائع.

والمصنف هنا، وكذلك بعض اللغويين سموها أسماء عرفية وجعلوها قسيمة للأسماء اللغوية الوضعية وللأسماء المجازية. وذلك لأن للعرفية صفتان أحد الصفتين من صفات الحقيقة وهي التبادر للفهم، والأخرى من صفات المجاز، وهي أنها أصبحت مستعملة في غير ما وضعت له. فلم يدخلوها في المجاز، ولم يُبقوها في الأسماء اللغوية.

وذهب جمع من أهل اللغة منهم العلوي في الطراز (٥١/١) إلى أنها أصبحت من اللفظ الحقيقي. وعنده أصبحت الحقائق ثلاث هي : الوضعية والعرفية والشرعية. وذلك لأنه غلب عليها صفة الحقيقة. وانظر شرح تنقيح الفصول ص ٤٣.

والأخرى العرفية الخاصة ،وهي الأسماء الإصطلاحية التي اصطلح عليها أهل كل فن في فنهم، فلم يكن الإصطلاح من جميع أهل اللغة، كالفاظ : الجوهر والعرض عند المناطقة، والحال والتمييز والعطف عند النحاة، والإجماع والمصالح المرسلة عند الأصوليين . فهذه تسمى عرفية خاصة.

والمصنف - رحمه الله - نفى أن تسمى هذه بالعرفية.

(٢) في المخطوطة (وضعه) .

ذلك سبيل سائر الأسماء اللغوية (٣).

ولايصح أن يكون معنى وصفها بذلك أنها أسماء ابتدأها ووضعها غير أهل اللغة من العلماء بضروب المعلومات وأهل الصنايع والحرف والمهن، لأن ما يَضعونه من ذلك بمثابة ما يحدثه أهل اللغة من الأسماء فكلها إذاً عرفي، وذلك باطل (٤).

ولايمكن أن يكون وصف الإسم بأنه عرفي أنه منقول عما وضع له إلى غيره، لأن ذلك هو المجاز، وتسميته مجازاً أحق وأولى به (٥) فوجب (٦) أن يكون معناه ما قدمنا ذكره فقط.

ولا خلاف في أن هذا الإسم قد ثبت في اللغة والإستعمال. وأن القول « دابة » كان موضوعاً في الأصل لكل ما دبَّ ودرج، ثم غلب استعمال أهل اللغة لمطلقه في البهيمة/ المخصوصة ذات القوائم الأربع. ص٩٤

وكذلك قولهم متكلم هو في الأصل موضوع لكل ناطق بضرب من الكلام، وفي كل باب من الأبواب، وقد صار المفهوم من إطلاقه أنه المتكلم في أصول الديانات وأبواب النظر والجدل فيها.

ومنها قولهم فقيه، لأنه في الأصل موضوع لكل من فقه شيئاً وعلمه.

---

(٣) ذكر المصنف عدة أحوال لايسمى الإسم فيها عرفيا. منها ما أطلق ابتداء وإن كان حديثاً وهذا صحيح. وذلك مثل تسمية المخترعات الحديثة. وقد نبه العلوي في الطراز (٥٨/١) على أن الحقائق العرفية من ضرورتها أن تكون مسبوقة بالوضع اللغوي. فإذا سمي شيء باسمٍ ابتداء لايسمى إسماً عرفياً.

(٤) بينتُ أن نفي كون هذا القسم داخل تحت الأسماء العرفية فيه خلاف، وقد يكون قول المخالف أولى.

(٥) الذي أراه أنه لا منافاة بين وصف الشيء بأنه مجاز، وبين وصفه أنه حقيقة عرفية، لأنه وصف بأنه مجاز، لأنه تغيَّر استعماله عن ما وضع له، ووصف أنه حقيقة عرفية، لأنه أصبح المعنى الجديد هو المتبادر للذهن، وهذا من علامات الحقيقة.

(٦) نقل الزركشي في البحر المحيط (١٥٦/٢) من بداية هذا الباب إلى هذا الموضع، وعزاه إلى كتابنا هذا.

وقد غلب استعماله في العالم بأحكام أفعال، المكلفين الشرعية دون العقلية ، وبدون غيره من العلوم،

وكذلك القول معلم قد صار المفهوم من إطلاقه بغلبة العرف معلم أشياءٍ مخصوصة لقوم مخصوصين. وقد قال الله سبحانه : ﴿ خلق الإنسان، علمه البيان ﴾ (٧) وقال تعالى : ﴿ وعلمك ما لم تكن تعلم ﴾ (٨) وقال تعالى : ﴿ فما لهؤلاءالقوم لايكادون يفقهون حديثا ﴾ (٩) أي يعلمون.

وكذلك فقد صار المفهوم عند أهل اللغة من إطلاق اسم الغائط والعذرة الحدث الذي يجري عليه الإسم مجازاً لاحقيقة، لأن الغائط في اللغة هو المكان المنخفض (١٠) المطمئن الذي تُقضى فيه الحاجة. والعذرة اسم للفِناء (١١) الذي يستتر به وتقضى الحاجة من ورائه. وقد غلب استعماله في الحَدث الذي يجري عليه الإسم مجازاً، وتتبع ذلك يطول . وفيما أومأنا إليه كفاية إن شاء الله.

فصـــل

فإن قيل ، وما الداعي لأهل اللغة إلى تغليب استعمال ما وضعوه لأشياء في بعض ما يجري عليه.

قيل لهم ، هذا قد ورد على ما بيناه، ولا يلزمنا معرفةالداعي لهم إلى ذلك.

ويمكن أن يكونوا إنما فعلوا ذلك لكثرة الأشخاص والأجناس وأنواع الحيوان وضيق الأسماء. فجعلوا مطلق بعض المشترك مستعملاً في بعض

(٧) سورة الرحمن آية (٢).
(٨) سورة النساء آية (١١٣).
(٩) سورة النساء آية (٧٨).
(١٠) انظر المصباح المنير ص ٤٥٧ مادة (غوط) والقاموس المحيط ص ٨٧٨.
(١١) انظر المصباح المنير ص ٢٩٩، والقاموس المحيط ص ٥٦٢.

ما يجري عليه، ويمكن أن يكونوا قد خَفَّ عليهم وسهل القول دابة، واعتقدوا أنه أخف عندهم من القول فرس وجواد وطِرف [١٢] ، فأكثروا استعمال الأخف.

ويمكن - أيضاً - أن يكونوا إنما قالوا في وطء النساء مسيس، وفي الحدث أنه غائط وعذرة ، لاستهجانهم استعمال اسم الوطء الأخص به وإسم الحدث/ فقالوا مس المرأة كناية عن الفحش عندهم. وجاء من الغائط كناية عما يستهجن ذكره بأخص أسمائه [١٣] . وهذا ليس ببعيد. ص٩٥

فصل

ومن المجازات التي غلب استعمال الإسم فيها قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾ [١٤] وقوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ [١٥] وقوله تعالى : ﴿ أحلت لكم بهيمة الأنعام ﴾ [١٦] وقوله تعالى : ﴿ وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما ﴾ [١٧] وأمثال ذلك مما قد بينا فيما سلف أن المفهوم منه ما هو مجاز فيه دون حقيقته. وأن المفهوم عند ذكر كل جنس ماغلب القصد إليه والإستعمال فيه دون غيره واستغناء ذلك بما يغني عن رده. وذكرنا أنه لايجوز أن يكون المراد بالتحليل والتحريم أعيان ما وضعت له هذه الأسماء لأنها أجسام لاتدخل تحت قُدر العباد، ولايجوز دخولها تحت التكليف فصارت باتفاق مراداً بها المجاز وثبت أن المجاز المقصود بذكرها

---

(١٢) الطِرف بالكسر : الكريم من الخيل. القاموس المحيط ص ١٠٧٤.

(١٣) ذكرَ المصنف عدة تعليلات لإستعمال أهل اللغة الأسماء العرفية على سبيل الإجتهاد. ولكنه لم ينقل شيئاً عن أهل اللغة في ذلك . وكل ما ذكره المصنف محتمل، وما يصلح علةً في موضع قد لايصلح علة في موضع آخر.

(١٤) سورة النساء آية (٢٣).

(١٥) سورة المائدة اية (٣).

(١٦) سورة المائدة آية (١).

(١٧) سورة المائدة آية (٩٦).

ما علم بغلبة عرف الإستعمال [١٨].

فإن قيل ، فما تقولون لو ثبتت أسماء شرعية وإن كانت ألفاظاً لغوية، لكنها منقولة في الشرع إلى أحكام غير التي وضعت لها في حكم اللسان، ثم ورد الشرع بذكرها، هل كان يجب حملها على موجب اللغة أو موجب الشرع ؟ [١٩]

قيل ، كان يجب الوقف في ذلك، لأنه يجوز أن يراد بها ما هي له في اللغة. ويجوز أن يراد بها ما هي له في الشرع. ويجوز أن يراد [٢٠] بها الأمران إن كانا مثْلَيْن يمكن أن يقعا معاً في وقت واحد أو في وقتين. فإن كانا خِلافيْن صح أن يريدهما جميعاً معاً . وإن كانا ضدين صح أن يريدهما على الترتيب ، ويجب لتجويز ذلك أجمع الوقف [٢١] إلى أن يدل دليل على المراد به على ما نبينه من بعد في حكم المحتمل من الألفاظ.

ومن ذلك قوله عليه السلام : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » [٢٢]

---

(١٨) وكذلك العلوي في الطراز (٥٢/١) جعل حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه - وإن كان مجازاً - فإنه أصبح بالعرف أسبق إلى الفهم وأعرف من الحقيقة.

(١٩) هذا السؤال يعبر عنه الأصوليون بأن اللفظ إذا دار بين الحقيقة الوضعية والمعنى الشرعي فعلى أيهما يحمل ؟ . وقد قال الشيرازي في اللمع ص ٦ يحمل على المعنى الشرعي، وعلل ذلك بأنه طارىء على اللغة كما أن القصد من وروده بيان حكم الشرع. وكذلك فعل ابن برهان في الوصول إلى الأصول (١١٧/١) ونقل عن أبي حنيفة أنه يحمل عليهما جميعاً . وينظر في المسألة الفوائد والقواعد للبعلي ص ١٢٣ وشرح تنقيح الفصول ص ١١٤، والمسودة ص ١٥٩ وشرح الكوكب المنير (١٩٥/١ ، ٢٩٩) والمعتمد (٣٢٤/١) وإرشاد الفحول ص ١٧٢ والإحكام للآمدي (٢٣/٣) والمستصفى (٣٥٧/١) ونقل فيه القول بالإجمال عن الباقلاني واستنكره، لأنه لايقول بالأسماء الشرعية، واعتذر له بأنه لعله قصد التفريع على مذهب من يثبتها. واختار الغزالي تفصيلاً وهو إنه إن ورد الإسم في الأمر والإثبات فهو للمعنى الشرعي وما ورد في النهي كقوله ﷺ « دعي الصلاة » فهو مجمل، ولكن الآمدي اختار أنه ظاهر في المعنى الشرعي في طرف الإثبات، وظاهر في المعنى اللغوي في طرف الترك. واختار أبو الخطاب من الحنابلة في التمهيد (٩٧/١) حمله على الأسبق للفهم، وإن استويا وقف حتى ينظر المراد بدليل خارجي.

والقول بالإجمال نقله في المسودة ص ١٥٩ عن أحمد رحمه الله وعن بعض الحنفية.

(٢٠) في المخطوطة (يريد).

(٢١) ذهب المصنف للوقف بناء على أنه مجمل. وحكم المجمل التوقف حتى يأتي المبين.

(٢٢) بلفظ « رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » رواه ابن ماجه في سننه باب=

لأن المفهوم من ذلك بغلبة العرف مجاز هذا اللفظ الذي هو حكم الخطأ والنسيان/ لأنه معلوم بعرف الإستعمال أن المراد بقول القائل قبل ورود الشرع : رفعت عنك الخطأ والنسيان وما حدَّثت به نفسك رفع حكم ذلك دون رفع عيْنه، وكيف يخبر النبي ﷺ برفع أمرٍ واقع موجود وهو يُجَل عن ذلك. ص٩٦

وقد علم – أيضاً – بغلبة الإستعمال أن الحكم المرفوع بهذا القول قبل ورود الشرع وحين وروده إنما هو رفع الحرج والمأثم والذم والعقاب دون رفع الغرم والضمان (٢٣). فإن قصد الرسول عليه السلام رفع ذلك – أيضاً – فهو حكم شرعي مأخوذ بتوقيفه دون موجب اللغة، وذلك لايستمر إلا مع القول بأن في الشرع ألفاظاً لغوية منقولة إلى معانٍ شرعية (٢٤)، وذلك فاسد لما نبينه من بعد.

فإن قال قائل : ما أنكرتم من وجوب حمل ذلك على رفع الغرم والضمان(٢٥) ، وما يلزم بحكم الشرع دون حمله على رفع المأثم، لأجل زوال

= طلاق المكره برقم (٢٠٤٥) ٦٥٩/١. وبلفظ « تجاوز » أخرجه الدارقطني في السنن (١٣٣/٤) كتاب النذور برقم (٣). والحاكم في المستدرك في باب شروط الصلاة برقم (٤٥٠) (٢٨١/١) والبيهقي في الكبرى في باب ما جاء في طلاق المكره (٣٥٦/٧) . وفي الباب بألفاظ متقاربة أخرجه أبو نعيم في تاريخ أصبهان (٩٠/١) وابن عدي في الكامل (٥٧٣/٢) والطبراني في المعجم الكبير (١٣٣/١١) برقم (١١٢٧٤) والحديث بلفظ : « رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان » برواية ابن عباس. صححه ابن حبّان و قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي والدارقطني والبيهقي . وضعفه الإمام أحمد على ما نقله عنه ابن رجب في جامع العلوم والحكم ص ٣٢٦.

وينظر في تخريج الحديث : تلخيص الحبير (٢٨٢/١) والمقاصد الحسنة للسخاوي ص ٢٢٩، وفيض القدير (٢١٩/٢). وتخريج أحاديث اللمع ص ١٤٩ ، والمعتبر ص ١٥٤ والإبتهاج للغماري ص ١٢٨.

(٢٣) قوله في أول الكلام على حديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» : « ومن ذلك » يشعر بأن الحكم فيه عنده كالحكم في الألفاظ الواردة في الشرع وهو التوقف، ولكنه صرح بعدم التوقف هنا بالنسبة للحديث وفيما بعد. حيث إنه جعل العرف مبيناً له.

(٢٤) ذهب الباقلاني إلى أنه لاتوجد ألفاظ منقولة إلى الشرع، بل استعملها الشرع في معناها اللغوي مع إضافة بعض الشروط ، وتابعه على ذلك بعض الأشاعرة، وخالفه معظم المحققين منهم ومن غيرهم. وسيأتي مزيد تفصيل واستدلال المسألة قريباً.

(٢٥) لايوجد أحد فيما أعلم يفهم من الحديث رفع الغرم والضمان، ولكن مورد هذا يريد إثبات أنه =

الإثم على الخطأ من جهة العقل [٢٦] ، فحمله على ما يستفاد من جهة الشرع أولى.

قيل ، هذا القول عندنا باطل، والعقل لايمنع من جواز لحوق المآثم والعذاب على ما وقع على جهة النسيان، لما قد بيَّناه في أصول الديانات.

وأحد ما يدل على ذلك من جهة السمع إخباره عن أوليائه، ومن أحسن الثناء عليهم أنهم رغبــوا إليه في أن لايحملهم ما لا طاقة لهم به في قوله تعالى : ﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولاتحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولاتحملنا ما لاطاقة لنا به واعف عنا ﴾ [٢٧]. فلو كان العقاب على الخطأ زائلاً من جهة العقل لم يكن للمسألة في ترك المؤاخذة عليه وجه إلاَّ بالرغبة إليه تعالى في ترك الظلم والجور والحيف، والله يتعالى عن الثناء على قوم أجازوا عليه ذلك فثبت ما قلناه [٢٨].

فإن قالوا ، ما أنكرتم أن يكونوا إنما عنوا بالنسيان / ترك الطاعة ص٩٧ وبالخطأ إصابة الذنب والخطيَّة [٢٩]، لاما وقع عن نسيان وعدم اعتماد؟ .

يقال لهم ، هذا باطل من وجوه :

= مجمل وأن حمل الحديث على رفع الإثم ليس أولى من رفع الغرم والضمان.

(٢٦) الموجود في المعتمد (٣٣٦/١) نقلاً عن القائلين بالإجمال أن دليل عدم حمله على الإثم هو أنه لا مزية لأمة محمد ﷺ على سائر الأمم . وهذا مستفاد من مفهوم كلمة (أمتي) وهو ليس دليلاً عقلياً.

(٢٧) سورة البقرة آية (٢٨٦).

(٢٨) وهو أنه يجوز عقلاً لحوق المآثم على من وقع منه شيء على سبيل الخطأ أو النسيان.

(٢٩) في المخطوطة : الخطيَّة وهو لغةٌ صحيحة، كما قال الرازي في مختار الصحاح ص ١٨٠، والفيروزبادي في القاموس المحيط ص ٤٩. وتأتي بلفظ « الخطيئة » وهي من خَطِيء » ، وقال في المصباح المنير ص ١٧٤ بعضهم جعل « خَطِيء وأخطأ بمعنى واحد، وبعضهم خصَّ خطيء بالدين، وبعضهم جعل خَطِيءَ في العمد وأخطأ في غيره.

أحدها ، إن اسم الخطأ والنسيـان أخص بما وقـع عن السـهـو وعدم القصد منـه بالخَطِيَّة واعتـمـاد تـرك الطاعة، لأن المفـهوم من إطلاق القول نَسي فلان وأخطأ عدم القصد إلى ما فعله ووقوعه مع السهو عنه والنسيان له لا إصابة الخطيَّة واعتماد ترك الطاعة، فبطل ما قلتَه.

و الوجه الآخر ، إنه لو كان الإسم مشتركاً بين اعتمـاد ترك الطاعة وفعل الخطيَّة وبين مـا قلناه لوجب حـمله على مـا ذكـرناه، لأنـه قـد نقله عـرف الإستعمال إلى ما وصفناه، لأجل ما قدمنا ذكره فزال ما قلته.

والوجه الثالث ، إن حمل الآية على ذلك مبطل للفائدة، لأنهم لو أرادوا بالنسيان اعتماد ترك الطاعة، وذلك خطيَّة وعصيان لم يجز أن يقولوا : « أو أخطأنا » وهـم يريدون إصـابة الذنب، لأنه يصـير ذلك في تقدير قولهم : ربنا لا تؤاخـذنا إن أخطأنا أو أخطـأنا، لأن هذا عيٌّ [٣١] غير مـستعمل ولا مـفيد، فبطل ما قلتَه من كل وجه.

فإن قيل ، فقد قلتم بمثل هذا الوجه الأخير ، لأن ما وقـع مـع النسيان خطأ غير مقصـود، وما يقـع خطأ فهو غير مراد ولا مقصـود، فكأنـهم قالوا : لا تؤاخذنا إن أخطأنا أو أخطأنا، وهذا لاوجه له.

يقال لهم ، عن هذا جوابان :

أحدهما : أن يكونوا عنوا بالخطأ مـا [٣٢] وقـع منهـم على وجـه الخطأ في التأويل مما غلطوا فيه، ولم يقصدوه، وأرادوا بالنسيان مـا وقـع على وجه السهو وذلك أمران مختلفان :

والوجـه الآخر : أن يكونوا أرادوا بقـولهم أخطأنا إصـابة الذنب الذي هو الخطيَّة، وبالنسيان مـا وقـع على وجه السـهو بغير قصدٍ واعتمـاد. فلا

---

(٣١) قال في مختار الصحاح ص ٤٦٧ : العيُّ – بكسر العين – ضد البيان.
(٣٢) في المخطوطة (مع) بدل (ما).

يكون محمولاً على التكرار فزال ما قالوه.

فصـــل

فإن قيل، أفلستم قد قلتم قبل هذا أن العقل لايوجب ذماً ولا إيلاماً ومؤاخذة على شيء من الأفعال خطئِها ومعتمدها [٣٣] وكيف تصرفت أحوالها./ فكيف تنكرون قول القدريَّة إن المأثم على ما وقع على وجه الخطأ والسهو زائل من جهة العقل. ص٩٨

يقال لهم : نحن وإن قلنا ذلك فإننا نجوِّز أن يرد السمع بالوعيد ولحوق الذم والمأثم على ما وقع على وجه الخطأ والسهو وأن حكمه بذلك سبحانه عدل وصواب في حكمته، والقدريَّة تزعم أن الوعيد على ما وقع كذلك والذم عليه ظلمٌ وخروج عن الحكمة. ولا يجوز أن يثني الله سبحانه على من رغب إليه في رفع ظلم العباد. وكأنهم قالوا : ربنا لاتحكم علينا من جهة الشرع بلحوق مأثم وذم ووعيد من جهة الشرع على ما وقع على هذا الوجه فإن لك أن تحكم بذلك وتشرعه، فصحت الرغبة في ذلك على قول أهل الحق دونهم [٣٤] .

وكذلك، فليس لهم أن يتأولوا قوله تعالى : ﴿ ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ [٣٥] أي ما يشق ويثقل علينا وإن كنا له مطيقين وعليه قادرين، لأجل أن ذلك خلاف الظاهر، لأنه مقتضٍ لنفي الطاقة له، وإنما يقال فيما ثقل فعله على القادر أنه لايطيقه مجازاً واتساعاً. وقولهم إنما حملناه على المجاز كما

---

(٣٣) تكررت هذه اللفظة عدة مرات في الصفحتين السابقتين وتركتها على ما هي عليه لعل لها وجهاً صحيحاً في اللغة

(٣٤) الكلام في هذا الفصل ترجع جذوره لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي يقول بها المعتزلة ومن تابعهم. ولكن ما عدا المعتزلة، والذين عبَّر عنهم المصنف بأهل الحق. فإنهم يرون أن التحسين والتقبيح يكون بنص المشرع. فما أمر به فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح. ولا يرون أن العقل يصلح مصدراً لإنشاء الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.

(٣٥) سورة البقرة اية (٢٨٦).

وصفتم لأجل أن تكليف ما لايطاق ظلم وعدوان (٣٦) لايجوز في حكمته، كذب من قولهم، بل ذلك عدلٌ من الله وصواب في حكمته وتدبيره. وقد بيَّنا ذلك في الكلام في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه. فهذه جملة تكشف عن أن المفهوم من قوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » رفع المأثم والعقاب بعرف الإستعمال (٣٧).

فصــل

فإن قال قائل ، فإذا كان هذا هــو المعقــول والمفهوم من الكلام وجب - أيضاً - أن يفهم منه رفع الغرم والضمان والكفارة وقيمة المتلف بالخطأ من الأفعال لأن الغرم والضمان والكفارة عقوبات وقد قلتم إن المفهوم منه زوال المأثم والعقاب.

يقال لهم : ليس الأمر على ما ظننتم، ولكن تكليف هذه الأمور ابتلاء وامتحان، ومما ينال به الثواب (٣٨) . وقد تلزم الكفارة قاتل الخطأ ومصيب

---

(٣٦) المعتزلة لهم أصول خمسة اتفقوا عليها منها العدل. ويلزم عندهم وجوب العدل على الله ومنه وجوب فعل الأصلح لعباده . ولذا بنوا على هذه القاعدة أن تكليف الله لعباده ما لا يطيقون ظلم، وهو ليس جائزاً على الله، ولذا لايجوز عندهم تكليف الله لعباده ما لا يطيقون. وأبو الحسن الأشعري وكثير من أتباعه كالمصنف هنا يقول بجواز التكليف بما لا يطاق - وهي مسألة مشهورة في أصول الدين. وكذلك في أصول الفقه. وكلا الفريقين يستدل بآية البقرة على ما ذهب إليه. فاحتاج بعضهم إلى تأويلها، وبعضهم لحملها على ظاهرها.

وينظر في التكليف بما لايطاق : الإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٠٣ وجمع الجوامع مع حاشية البناني (١/٢٠٧) وفواتح الرحموت (١/٢٣) ، ونهاية السول (١/١٤٤) والمستصفى (١/٨٦) وارشاد الفحول ص ٩ . والمدخل لمذهب الإمام أحمد ص ٥٩، وشرح تنقيح الفصول ص ١٤٣ والإحكام للآمدي (١/١٣٣) والوصول إلى الأصول لابن بَرهان (١/٨١) . والبرهان لإمام الحرمين (١/١٠٢) وشرح الكوكب المنير (١/٤٨٥).

(٣٧) وصف إمام الحرمين في التخليص لوحة (١٤) من قال بأن حديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » مجمل أنهم شرذمة من الفقهاء، ومنهجهم منهج الجهال بحقائق الجدال.

(٣٨) ما ذهب إليه المصنف هنا من أن الغرم والضمان والكفارات ينال بها الثواب لم أجده لأحد. وكان الأولى به أن يجيب كما أجاب معظم الأصوليين بأن الغرم والضمان وأروش الجنايات من خطاب الوضع، وهو ربط الشيء بسببه فهي ليست عقوبة. إنما لما كان مال المسلم ودمه معصوماً محترماً، وكذلك حقوق العباد مبنيَّة على المشاحة كان لابدَّ من ضمــان ما تلف عليه. وأولى من =

النفس بغير قصد/ إذا جعل له رمي الغرض فأصاب نفساً، وليس ذلك ص٩٩ بعقاب ولكنه تكليف وامتحان . وقد يجب على الإنسان الغرم والضمان في فعل بهيمته لا على وجه العقاب (٣٩). وقد يجب الغرم والضمان في فعل الطفل في ماله وإن لم يكن من أهل التكليف والعقاب.

وقد تجب الحدود من القتل والجلد والقطع على التائب المنيب امتحانا لا عقابا، لأن عقاب التائب ظلم عندهم. فبطل قولهم إنه إذا كان مفهوم الخبر سقوط الإثم والعقاب وجب - أيضاً - أن يفهم منه سقوط الغرم والضمان، لأنه ليس من العقاب في شيء.

فأما قولهم ، إنما وجب حمله على رفع الغرم والضمان دون رفع المأثم والعقاب، لأنه هو المستفاد رفعه من جهة الشرع من حيث علم رفع المأثم والعقاب عليه من جهة العقل قبل الشرع فقول باطل، لأن العقل لايحيل ورود الشرع بالحكم بالمأثم والعقاب على ما وقع على غير وجه العمد، فبطل ما ظنوه.

على أنه يجوز أن يقال : قد فهم من قوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » أنه رفع عنهم الغرم والضمان والكفارة على وجه العقاب

= يلزمه ذلك هو المتسبب في إتلاف المال أو النفس أو العضو. وهذا لايسمى عقوبةً . لأن بعض من يلزمهم الغرامات وضمان المتلفات وأروش الجنايات قد لايكونوا مكلفين.

أما بالنسبة للكفارات، فقد اختلف أهل العلم فيها هل هي زواجر وعقوبات أو هي مكفرات للذنوب . والثاني - والله أعلم - هو الأقرب. حيث إن اسمها يدل على ذلك. ولا مانع أن يجتمع في الكفارة العقوبة والزجر. وتكفير الذنب أيضاً.

(٣٩) نفيُ المصنف كون كفارة قتل الخطأ، وضمان ما أتلفته البهيمة عقوبة. قد يجاب عنه أن الكفارة واجبة عقوبة على القاتل خطأ، لأن عنده شيء من التفريط في عدم أخذ الحيطة والحذر. أو كونه ضمن من باب ربط الأحكام بأسبابها ولهذا أوجبها المشرع على العاقلة. وبالنسبة لضمان ما أتلفته الدابة هو عقوبة لصاحبها لتفريطه في حفظها. أو من باب ربط الأحكام بأسبابها. أما حصول الثواب له على ضمان ما أتلفته دابته يحتاج إلى دليل شرعي، ولا أظنه موجود . والذي يبدو لي أن الباقلاني أورد هذا الكلام على سبيل الإلزام للمعتزلة، بناء على أصلهم وجوب العدل على الله الذي منه عدم جواز معاقبة التائب.

والإنتقام منهم بذلك، لأن العقل بزعمهم يرد ذلك ويحيل ورود الشرع بالحكم به، وإن لم يرفع عنهم الغرم والضمان والكفارة على وجه التكليف والإمتحان. وعلى أن لهم في فعل ما يلزمهم من ذلك قربةً وثواباً ، والعقل لايرفع جواز الإمتحان والإبتلاء بهذه الأفعال وإن لم يكن عقاباً ولا جارياً مجرى قوله في مكفر قتل الصيد عامداً ﴿ ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ فينتقم الله منه ﴾ (٤٠) وقاتله خطأً في وجوب الجزاء بمنزلة العامد، (٤١) وأحدهما آثم منتقم منه، والآخر ممتحن غير مأثوم. فإذا كان ذلك كذلك حمل على رفع الغرم والضمان عقاباً وانتقاماً لا ابتلاءً وامتحاناً، وبطل ما قالوه، وخرج قوله ﷺ « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » عن باب المجمل الذي لايفهم معناه ولا يستقل بنفسه.

فصل

ومما ألحق - أيضا - بالمجمل وليس منه، بل معناه مفهوم قوله ﷺ / ص١٠٠ « الأعمال بالنيات، وإنما لامريء ما نوى » (٤٢) و« إنما الأعمال بالنيات » .

---

(٤٠) سورة المائدة آية (٩٥).

(٤١) ذهب لوجوب جزاءالصيد على المحرم سواء كان متعمداً أو ناسياً. الإمام أحمد في إحدى روايتيه والحسن البصري وعطاء والنخعي ومالك والثوري والشافعي وأصحاب الرأي. وقال الزهري : واجب على المتعمد بالكتاب وعلى المخطيء بالسنة.

ونهب أحمد في الرواية الأخرى وابن عباس وسعيد بن جبير وطاوس وداود الظاهري وابن المنذر إلى أنه لاكفارة على الخطأ.

ينظر في ذلك المغني لابن قدامة (٥٠٤/٣) والمحلى لابن حزم (٢٢٣/٧).

(٤٢) روى الحديث الستة وأحمد بألفاظ متقاربة عن عمر رضي الله عنه. وقال الشافعي : « هذا الحديث ثلث العلم ».

فأخرجه البخاري (٢/١) كتاب بدء الوحي برقم (١)، ومسلم (١٥١٥/٣) في كتاب الإمارة برقم (١٩٠٧)، والترمذي في السنن (١٧٩/٤) في كتاب فضائل الجهاد برقم (١٦٤٧)، وأبو داود في السنن (٦٥١/٢) في كتاب الطلاق برقم (٢٢٠١)، والنسائي في المجتبى (٥٨/١) باب النية في الوضوء، وابن ماجه في السنن (١٤١٣/٢) في كتاب الزهد برقم (٤٢٢٧)، والدارقطني في السنن (٥١/١) في باب النية، والبيهقي في السنن (٤١/١) باب النية في الطهارة وفي (٣٣١/٦) في كتاب قسم الفيء، وأحمد في المسند (٢٥/١) وفي (٤٣/١) ، وأبو نُعيم في الحلية (٣٤٢/٦)، ولفظ البخاري : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امريء ما نوى ».

=

وما ورد من نحو هذه الألفاظ، لأن معنى مثل هذا الكلام مفهوم عند أهل اللغة قبل النبوة، وتخاطبهم به معتاد والمفهوم منه أن الأعمال إنما تكون نافعة مجزئة بالنية، ولم يُعنَ به أنه إن وقع بغير نية كان معدوماً غير واقع ولا عمل على الحقيقة، هذا ما لايجوز أن يعنيه حكيم من أهل التخاطب فضلاً عن الرسول عليه السلام. وقد علم أن القائل منهم إذا قال إنما لك من عملك ما تنويه، وما تنويه فهو العمل، والعمل بالنية، وإنما العمل بالنية، إنما يراد به النفع والإحتساب بالعمل وقوله : « إنما الأعمال بالنيات ». وإنما لامريء ما نوى. جاء لتحقيق كون العمل نافعاً ومعتداً أو محتسباً به بالنية.

وكذلك قوله تعالى : ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها ﴾ (٤٣) وقولهم : إنما العالم من عمل بعلمه، وإنما الشجاع من برز لِقرنه (٤٤) ولقي الحرب بنفسه وأمثال هذا من الكلام ومنه قول الشاعر :

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما ... يدافع عن أمثالهم أنا أو مثلي (٤٥)

فوجب أن يكون معنى هذا الكلام مفهوماً وأن لايكون مجملاً.

وليس يمتنع مع ذلك أن يكون فيه وجه من وجوه الإحتمال، وهو أنه

= وينظر في تخريجه طرح التثريب (٢/٤) والمعتبر للزركشي ص ٢٠٠ ، وتخريج أحاديث اللمع ص ١٤٠ ، والإبتهاج في تخريج أحاديث المنهاج ص ٢٧، وقد أطال واستقصى طرقه بما لامزيد عليه.

(٤٣) سورة التوبة آية (٦٠).

(٤٤) لقِرنه – بكسر القاف – من يقاومه في علم أو قتال أو غير ذلك والجمع أقران، كما في المصباح المنير ص ٥٠١. وقال في مختار الصحاح ص ٥٣٢ القِرن الكفؤ في الشجاعة.

(٤٥) أورده الفخر الرازي في المحصول (١/١/٥٣٦) والعلوي في الطراز (٢/٢٠٠) وورد في شرح شواهد المغني (٢/٧١٨) برقم (٤٩٤) والمفتاح للسكاكي ص ١٥٨، والتفسير الكبير للرازي (٤/٤٥٥) وتفسير الألوسي (١٤/٢١) بلفظ :

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما ... يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

وورد البيت في شرح ديوان الفرزدق (٢/٧١٢) بلفظ :

أنا الضامن الراعي عليهم وإنما ... يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

إذا قال : إنما الأعمال بالنيات، فإنما يفهم منه أنها تكون نافعة محتسبة بالنية. وإذا قال : لاعمل إلا بنية، فكأنه صرّح فقال لاعملَ نافعَ إلا بنية.

وقد يريد بقوله : لاعمل نافع على وجه من الوجوه إلا بنية فيرفع به النفع جملة.

وقد يجوز أن يريد أنه لاعمل نافع مثل نفع العمل بنية، ولكنه دونه في النفع، فيكون نافياً لنفع دون نفع، لا لجملة النفع أصلاً فيجري مجرى قوله عليه السلام :

« لاصلاة لجار المسجد إلا في المسجد » [٤٦]. وهو يعني لاصلاة تامة كاملة لها من الثواب مثل ثواب الصلاة في المسجد، فتجوز دعوى الإجمال في الخبر من هذا الوجه [٤٧].

فإن قيل ، فأنتم إذاً لا تعلمون بنفس هذا القول نفي النفع والثواب أصلاً وعلى كل وجه على العمل بغير نية [٤٨].

قيل له ، أجل، لأنه قد كان يجوز أن يراد به نفي كمال النفع والثواب دون نفي قليله وكثيره، وإنما علمنا أن ما وقع بغير نيةٍ وغير مراد به الله سبحانه مما يجوز أن يراد الله سبحانه به، ويجوز أن لايراد به دون نفس الإرادة له بالعمل والإخلاص، ودون النظر والاستدلال على معرفة الله

---

(٤٦) أخرجه من طريق أبي هريرة الدارقطني في السنن (٤٢٠/١) في كتاب الصلاة برقم (١٦١)، والحاكم في المستدرك (٢٤٦/١) في كتاب الصلاة. والبيهقي (٥٧/٣) وضعفه البيهقي والألباني في إرواء الغليل برقم (٤٩١) ٢٥١/٢. وضعفه ابن حجر في تلخيص الحبير (٣١/٢) وروى الحديث أيضاً من طريق جابر بن عبد الله وعائشة مرفوعاً وعن علي موقوفاً. وصحح ابن حزم في المحلى (١٩٥/٤) وقفه على علي. وينظر في تخريجه - أيضاً - تخريج أحاديث اللمع للغماري ص ٩٥.

(٤٧) نسب أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع (٤٦١/١) إلى البصريين من الشافعية القول بأن الحديث مجمل. ونسب لباقي الشافعية أنه عام وصححه.

(٤٨) هذا الإعتراض موجه للحديث السابق وهو « إنما الأعمال بالنيات » .

سحبانه فإنه غير مثاب صاحبه بتوقيف [٤٩]. ونصوص غير هذا القول المحتمل لما قلناه.

فصــل

ومما ألحق - أيضاً - بالمجمل وليس منه في شيء قوله عليه السلام : « لا صيام لمن لم يُبيِّت الصيام من الليل [٥٠] » و « لا نكاح إلا بولي » [٥١].

---

(٤٩) وردت نصوص كثيرة في الكتاب والسنة تدل على من صرف شيئاً من الأعمال التي لايجوز أن يراد بها غير الله لغير الله أنه لايكون فاعلها مثاباً، بل ثبت عليه الإثم، ومن ذلك قـــوله تعــالى : ﴿ ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى ﴾ ، ومنه حديث أبي هريرة الذي أخرجه مسلم برقم (١٩٠٥) وغيره وفيه : « إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتي به فعرفه نعمته فعرفها، قال : فما عملتَ فيها ؟ قال : قاتلت فيك حتى استشهدتُ. قال : كذبتَ، ولكنك قاتلت لأن يقال : جريء، فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار .... » الحديث.

(٥٠) بهذا اللفظ لم أجده. وأقرب الألفاظ للفظ المصنف لفظ إبن أبي شيبة في مصنفه (١٥٥/٢) وابن ماجه (٥٤٢/١) برقم (١٧٠٠) بلفظ : « لاصيام لمن لم يفرضه من الليل »، وصححه من هذا الطريق الألباني في ارواء الغليل (٢٧/٤)، وأخرجه ابن عدي في الكامل (٢٧٣/١) بلفظ : « لاصيام لمن لايوجب الصيام من الليل » وضعفه الألباني، ورواه أبو داود برقم (٢٤٥٤)، وابن خزيمة برقم (١٩٣٣)، والدارقطني (١٧٢/٢) في باب تبييت النية من الليل، والبيهقي (٢٠٢/٤)، والخطيب البغدادي في تاريخه (٩٢/٣) من طريق عبد الله بن وهب بلفظ « من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له » وصحح الألباني إسناده في الإرواء.

وأخرجه أحمد في المسند (٢٨٧/٦) ، والنسائي (١٩٧/٤) في كتاب الصيام، والترمذي (٩٩/٣) برقم (٧٣٠)، وأخرجه الإمام مالك في الموطأ (٢٨٨/١) في باب من أجمع الصيام قبل الفجر برقم (٥) . وورد بألفاظ أخرى من عدة طرق. وينظر في تخريجه نصب الراية للزيلعي (٤٣٤/٢) وتحفة الطالب ص ٢٥٥ وإرواء الغليل (٢٧/٤).

(٥١) رواه أحمد في المسند (٢٥٠/١، ٣٩٤/٤، ٤١٣، ٤١٨، ٢٦٠/٦) ، والترمذي في السنن (٤٠٧/٣) برقم (١١٠١) في كتاب النكاح، وأبو داود في السنن (٥٦٨/٢) برقم (٢٠٨٥)، وابن ماجه في السنن (٦٠٥/١) برقم (١٨٨٠) ، والهيثمي في موارد الظمآن برقم (١٢٤٣ - ١٢٤٧)، والحاكم في المستدرك (١٦٩/٢). وصحح الحديث الحاكم ، وضعفه البوصيري في مصباح الزجاجة (١٠٣/٢).

وينظر في تخريجه تخريج أحاديث اللمع ص ٩٥، والتلخيص الحبير (١٥٧/٣) ، وإرواء الغليل ٢٤٣/٦ وروى الخمسة إلا النسائي عن عائشة : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاح باطل ».

و « لا صلاة إلا بطهور » (٥٢) وفاتحة الكتاب (٥٣)./ « ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه » (٥٤) « ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » وأمثال هذا مما في اللفظ نفي عينه وهو موجود ثابت، لأن معنى هذا الكلام مفهوم في عرف أهل اللغة والإستعمال قبل الشرع والرسالة، لأنهم إذا قالوا لاعلم إلا ص١٠١

---

(٥٢) قال الحافظ ابن كثير في تحفة الطالب ص ٣٠٧ ليس في شيء من الكتب الستة بهذا اللفظ وأقرب الألفاظ للفظ المصنف حديث أبي هريرة بلفظ : « لاصلاة لمن لاوضوء له ولا وضوء لمن لايذكر اسم الله عليه » رواه أبو داود في سننه (٧٥/١) برقم (١٠١) ، وابن ماجه في سننه (١٤٠/١) برقم (٣٩٩) ، وأحمد في المسند (٤١٨/٢) ، والدارقطني في باب التسمية على الوضوء (٧١/١)، والحاكم في المستدرك (١٤٦/١) ، والبيهقي في الكبرى (٤٣/١). قال ابن كثير : « إسناده ليس بذاك » وأخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد في باب فرض الوضوء (٢٢٨/١).

وقد ورد بلفظ : « لايقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول » في صحيح مسلم (٢٠٤/١) في باب وجوب الطهارة للصلاة رقم (١)، وابن ماجه في باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور (١٠٠/١) برقم (٢٧١) ، وأبو عوانة في مسنده ٢٣٧/١٠) ، والترمذي (٥/١) وأحمد في المسند (٧٤/٥) وأبو داود (٤٨/١) برقم (٥٩) والنسائي في باب فرض الوضوء (٨٧/١) والهيثمي في موارد الظمآن ص ٦٥ برقم (١٤٥).

وينظر في تخريج الحديث نصب الراية (١/ ٣ - ٨) ، والتلخيص الحبير (٧٢/١ - ٧٦) وتحفة الطالب لابن كثير ص ٣٠٧، والإبتهاج للغماري ص ٩٣.

(٥٣) أخرجه البخاري (٣٠٢/١) في باب وجوب القراءة للإمام والمأموم برقم (١٤٤)، ومسلم (٢٩٦/١) في باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة برقم (٣٤)، وأبو داود (٥١٤/١) برقم (٨٢٢) ، والترمذي (٢٥/٢) برقم (٢٤٧)، والنسائي (١٣٧/٢)، وابن ماجه (٢٧٣/١) برقم (٨٣٧) والدارمي (٢٨٣/١) ، ولفظ البخاري : « لاصلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ».

وفي الباب عن عبادة بن الصامت وفيه « فإنه لا صلاة لمن لم يقرأها » أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وابن حبان والدارقطني والحاكم والبيهقي.

وعن أبي هريرة بلفظ : « لا تجزيء الصلاة ... » أخرجه ابن خزيمة وابن حبان والبيهقي.

وبلفظ « من صلى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج » أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه من حديث أبي هريرة.

وينظر في تخريج الحديث التلخيص الحبير (٢٣١/١) برقم (٣٤٤) والإبتهاج ص ١٢٢، وتحفة الطالب ص ٣١٠، والمعتبر ص ١٧٩.

(٥٤) بهذا اللفظ أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد في باب فرض الوضوء (٢٢٨/١)، وأبو داود (٧٥/١) برقم (١٠١) ، وابن ماجة (١٤٠/١) برقم (٣٩٩) ، وأحمد (٤١٨/٢) ، والحاكم (١٤٦/١) والبيهقي (٤٣/١) ، والدارقطني ص ٢٩.

قال الألباني في إرواءالغليل (١٢٢/١) الحديث حسن . ونقل تصحيحه عن الحاكم، وتحسينه عن ابن الصلاح وابن كثير والحافظ العراقي، ونقل تقويته عن الحافظ المنذري وعن العسقلاني، وانظر تحفة الطالب ص ٣٠٧.

مـانفع، ولا كـلام إلا مـا أفـاد، ولا حكم إلا لله، ولا طاعـة لمن عـصى الله، ولاعمل إلا ما أجدى ونفـع عُلم بذلك أنهم يعنون لا علم ولا كلام نافع إلا ما أفاد ، ولا حكم واجب لازم إلا لله، ولاعمل يجب الإشـتغـال به إلا ما أجدى ونفع، ولا طاعة لمن عصى الله تجب وتلزم. هذا مفهوم عند جميع أهل اللغة ، ومن عرف كلامـهم قبل ورود الشرع وبعده فوجب حمل الكلام عليه، وخـرج بذلك عن حد الإجمـال، ووجب أن يكون المعقول من قوله : « لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » أنه لاصيام مجزيء مجدٍ نافع إلا ما كان كذلك، ولا صلاة نافعة مجزئة ، ولا وضوء نافع مجدٍ مجزيء إلا ما كان كذلك. وقد ثبت أن العمل كله من هذه الأجناس وغيرها لايكون نافعاً مجدياً من جهة العقل، ولايحـصل عليه ثواب ونفـع إلا من جـهـة الشـرع وحكم السـمع. فكأنه قـال صريحاً عليه السـلام : لا عمل مـجدٍ للثواب والنفع إلا مـا كـانت هذه حـاله، فـوجب أن يعـقل من هـذا النفي نفي كـون العـمل شـرعـيـاً مكتـسـبـاً للثـواب ومـعتداً به. فـأمـا أن لايفـهم منه مـعنى، أو يفـهم منه نفي ذات العـمل الواقـع المذكور [٥٥]، فإنه قول باطل ، لأن معناه مـفـهوم بعرف الإسـتعـمـال، وفسـاد نفي وقـوع العمل مـعلوم بنفي الكذب والخلف عن قـول الرسـول عليه السـلام. ومـع هـذا فـإنه قد يجوز أن يكون في هـذا الخطاب إجمـال واحـتمـال من غيـر هذا الوجه الذي ظنوه ، وهو تردده بين نفي شـيـئين يصـح القـصـد به إلى كل واحـد منهمـا بدلاً من الآخر، وهو أن يكون أراد بقوله « لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » شرعي مجدٍ مـجزيء معتد به لصـاحبه. ويجـوز أن يكون أراد لاصـيـام لمن لـم يبيت الصـيام من الليل كامل فـاضل وإن كـان شـرعـيـاً مجزئاً ومـعتداً به، إلا أنه غير كامل وفاضل [٥٦]. وعلى هذا يجب حمل قوله

---

(٥٥) لايوجد – فيمـا اطلعت عليه – من يقول أنه يفهم من هذه النصوص نفي ذات العمل. أما القول بنفي فهم معنى منه فقد انفرد به من قال : إنه مجمل، وهـم بعض المعتزلة وليس كلهم.

(٥٦) ينظر توجيه العلمـاء لنفي الفعل تنقيح الفصـول ص ٢٧٦، واللمع ص ٢٨، وروضـة الناظر ص ١٨٢، والمحصـول (١/٣/٢٤٩) ونهايةالسول (٢/١٤٤). وتخـريج الفروع على الأصـول للزنجاني =

عليه السلام : « لاصلاة لجار المسجد إلا في المسجد» لأنه احتمل نفي الإجزاء والإعتداد وأن تكون شرعية بوجه ما [٥٧]. واحتمل أن يكون قُصد به نفي الفضل والكمال فحمل على ذلك. ولولا أن الدليل أوجب حمله على أحد الوجهين لوجب الوقف في المراد به من نفي حكم الشرع.

وكذلك، فلولا أن الدليل قد قطع على أنه لاصلاة مجزئة بغير طهور ونية وقراءة فاتحة الكتاب لجاز أن يريد بقوله عليه السلام : « لاصلاة إلا بطهور » لاصلاة فاضلة وكاملة وإن كانت شرعيةمجزئة. وقد أوضحنا من قبل وجه إحالة دعوى العموم في نفي الحكمين أعني الإجزاء والكمال لموضع ما في ذلك من التناقض/ والتضاد، لأن النفي لكونها مجزئة ومعتداً بها ينفي كونها شرعية، والنفي لكونها كاملة فاضلة فوجب كونها شرعية معتداً بها، وذلك متناقض محال أن يراد باللفظ عموم أمرين متناقضين أو أمور متناقضة، ولذلك لم يصح حمل القول : أي شيء يحسن زيد؟ على الإستفهام والتفخيم والتعظيم . وقوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ [٥٨] على الإباحة والندب والإيجاب، وإن صلح استعماله في كل شيء من ذلك على البدل لموضع تضاد محتملاته وتنافيها.

ص١٠٢

فصل

ويجب أن يجعل مكان قولنا غير مجزئة غير شرعية، لأن الشرعية قد لاتكون مجزئة إذا وجب إعادتها كالصلاة المفعولة بظن الطهارة [٥٩]. فإذا

= ص ١١٧، والمعتمد ٣٣٥/١، والمستصفى (٣٥١/١) وجمع الجوامع مع البناني (٥٩/٢) وارشاد الفحول ص ١٧٠، وفواتح الرحموت (٣٨/٢) والتبصرة للشيرازي ص ٢٠٣، والإحكام للآمدي (١٧/٣) ، وفيه نقل القول بالإجمال عن الباقلاني ونقله غير صحيح. وتابعه على ذلك ابن الحاجب في المنتهى ص ١٣٨ بل زاد على الآمدي ونسبه أيضاً لمتبعيه.

(٥٧) هذا على فرض صحة الحديث، وقد تقدم تخريجه.

(٥٨) سورة المائدة آية (٢).

(٥٩) اختلف الفقهاء والمتكلمون في حقيقة وصف العبادة بأنها صحيحة. فالصحة عند الفقهاء ما أجزأ وأسقط القضاء. وذهب المتكلمون ومنهم المصنف إلى أن الصحة في العبادات : هي =

ذكر فاعلها أنه كان غير متطهر وجبت إعادتها، وإن كانت حين فُعلت شرعية وطاعة وقربة مثاباً فاعلها، ولكنها مع ذلك غير مجزئة بمعنى أن مثلها واجب بعد فعلها بفرض ثان مبتدأ ، على ما سنشرحه من بعد إن شاء الله.

فصل

وبين قوله عليه السلام « لاصيام لمن لم يُبيِّت الصيام من الليل ». وبين قوله : « لاصلاة إلا بأم الكتاب » و« إلا بطهور » ، و« لا نكاح إلا بولي » فصل وفرق . وهو أن قوله عليه السلام : « لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » نص على أنه لاصيام لمن لم يبيِّت النية [٦٠]، وليس في نصه أن له صياماً إذا بيَّت النية له، ولكنه عند القائلين بدليل الخطاب ثابت بدليله دون نصه، وعند آخرين بمفهوم النص والإستعمال ، وكأنه عندهم قال : وإن بيته فله صيام ، وهو مقدر في الكلام، وإن كان محذوفاً، ويجب على القول بنفي دليل الخطاب أن يكون ثبوت الصيام لمن بيَّته معلوماً بدليل آخر [٦١] غير قوله : « لاصيام » .

= موافقة الأمر وإن لم تسقط القضاء. ومثلوا لذلك بصلاة من ظن أنه متطهر . فهي صحيحة عند المتكلمين. وفاسدة عند الفقهاء . فالمتكلمون نظروا لظن المكلف والفقهاء نظروا لما في نفس الأمر. ولكن كثيراً ممن قال بصحتها من المتكلمين أوجب قضاءها كقول الفقهاء.

وينظر في ذلك : إرشاد الفحول ص ١٠٥ وفواتح الرحموت (١٢١/١)، وشرح تنقيح الفصول ص ٧٧ والمستصفى (٩٥/١) ونهاية السول (٥٧/١) والإحكام للآمدي (١٣٠/١) وجمع الجوامع مع البناني (١٠٠/١) والمدخل لمذهب الإمام أحمد ص ٦٩. والبحر المحيط (٣١٥/١).

(٦٠) قسم العلماء الصيام من حيث وجوب تبييت النية إلى ثلاثة أقسام.

الأول : صيام التطوع : اتفق العلماء على عدم اشتراط تبييت النية فيه لحديث عائشة الذي أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي وهو : « دخل عليَّ رسول الله ﷺ يوماً، فقال : هل عندكم شيء ؟ فقلت : لا . قال : فإني صائم » . ونقل الخلاف في هذا النووي في الروضة (٣٥٢/٢) عن المزني.

الثاني : اتفقوا على وجوب تبييت النية بالنسبة للفرض غير المحدد بوقت كالنذر والقضاء.

الثالث : صيام رمضان . وهو الذي وقع الخلاف فيه بين الفقهاء، وهو المقصود بكلام المصنف. وليس الخلاف على إطلاقه كما هو ظاهر كلام المصنف.

(٦١) لعل المصنف يشير إلى الحديث الذي أخرجه أبو داود والنسائي عن عبد الرحمن بن سلمة عن عمه أن أسلَم أتت النبي ﷺ فقال : « أصمتم يومكم هذا ؟ قالوا : لا . قال : فأتموا بقية يومكم واقضوه ». فأمر الرسول ﷺ بالقضاء دليل على اشتراط تبييت النية.

فـأمـا قـولـه « لا صـلاة إلا بطـهـور » و« ولا نكاح إلا بولي » . فـفـيـه نصان ، أحدهما : نفي النكاح والصلاة بغير ولي ولا طهور. والآخر إثباتهما بولي وطهور، نحو : قوله : إلا بولي وإلا بطهور. فهو كلام فيه نفي وإثبات مستثنى من النفي، وهو عندهم بمنزلة قوله لاتضرب زيداً إلا قائماً ولاتكلمه إلا راكباً، لأن فيه نهياً عن ضربه غير قائم وأمراً به إذا كان قائماً (٦٢) . وهذه جملة مقنعة في هذه الفصول والأبواب إن شاء الله.

---

(٦٢) اختلف أهل العلم في دلالة النفي والإستثناء. فذهب جماعة إلى أنه يفيد الحكمين - المثبت والمنفي - بالمنطوق . وهو ما اختاره المصنف، كما يبدو من كلامه هنا. وذهب جماعة إلى أن الحكم المنفي مستفاد بالمنطوق، والحكم المثبت مستفاد بدليل الخطاب. ولهذا وقع الخلاف في إثباته من غلاة نفاة مفهوم المخالفة. وقد نقل عن الأخفش : أن قول من قال : « ماجاءني غير زيد » لايدل على مجيء زيد، بل مجيء زيد مسكوت عنه.

ينظر في ذلك إرشاد الفحول ص ١٨٢، وشرح تنقيح الفصول ص ٥٦، والإحكام للآمدي (٩٩/٣)، والبحر المحيط (٥٠/٤).

بـــــاب
القول في أن جميع أسماء الأحكام والعبادات لغوية غير مغيَّرة ولا منقولة

اعلموا - رضي الله عنكم - أن الذي عليه أهل الحق وجميع سلف الأمة من الفقهاء وغيرهم أن الله سبحانه لم ينقل شيئاً من الأسماء اللغوية إلى معان وأحكام شرعية [1]، ولاخاطب الأمة إلا باللسان العربي، ولا أجرى سائر الأسماء والتخاطب إلا على ما كان جارياً عليه في وضع اللغة.

والمخالفون في هذا الباب ثلاث فرق :

فمنهم المعتزلة والخوارج وفرقة ثالثة من المتفقهة [2] اغترت بشبه

---

(١) نسبة الباقلاني القول الذي ارتضاه إلى أهل الحق وجميع سلف الأمة من الفقهاء وغيرهم فيه نظر، حيث إن الذين قالوا بهذا القول قبله وبعده قلة، بل أصبح القول بهذا القول مقترنا باسمه لايكاد يذكر أحد معه. وممن وجدته قال بقوله شيخه أبوالحسن الأشعري، وتابعه عليه المازري في شرح البرهان والإمام أبو نصر بن القشيري وأبو حامد المروزي من الشافعية. وينظر فيمن قال بهذا القول البحر المحيط ١٦٠/٢ - ١٦٥. وحقيقة هذا المذهب كما حققه الشيرازي في اللمع ص ٦ : « ومن أصحابنا من قال ليس في الأسماء شيء منقول إلى الشرع، بل كلها مبقاة على موضوعها في اللغة، فالصلاة اسم للدعاء وإنما الركوع والسجود زيادات أضيفت إلى الصلاة وليست من الصلاة كما أضيفت إليها الطهارة وليست منها، وكذلك الحج اسم للقصد، والطواف والسعي زيادات أضيفت إلى الحج وليست من الحج، فإذا أطلق اسم الصلاة حمل على الدعاء، وإذا أطلق اسم الحج حمل على القصد وهو قول الأشعرية » ولكنه ارتضى القول بالنقل . وأما إمام الحرمين فقد أنكر على الباقلاني قوله في البرهان (١٧٥/١) فوصفه بأنه قول غير سديد وقال - أيضاً - إنه استمرعلى لجاج ظاهر . ولكنه في التلخيص لوحة (١٥) وافق الباقلاني ونصر مذهبه. وهذه المسألة خصصتها بدراسة مستوعبة في القسم الدراسي .

وأما الآمدي في الإحكام (٤٤/١) فقد توقف في ترجيح أحد المذهبين في آخر المسألة وانظر المستصفى ٣٢٦/١ وشرح اللمع ١٨١/١.

(٢) تسمية الباقلاني للفقهاء بالمتفقهه يشعر بالذم أنهم يدعون الفقه، وهم ليسوا بفقهاء. ثم جعله قولهم موافقاً لقول المعتزلة فيه تجني عليهم، حيث إن قولهم يختلف عن قول المعتزلة. وهو قول وسط بين قول الباقلاني النافي للنقل مطلقاً، وبين قول المعتزلة المثبت للنقل لمعاني جديدة لا علاقة لها بمعانيها اللغوية التي وضعت لها. فقد أثبت جمهور الفقهاء النقل، ولكن أثبتوا علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي . وشبهوا فعل المشرع بفعل أهل العرف في قصرهم استعمال =

الخوارج والمعتزلة فوافقتهم على بدعتهم من غير قصد إلى تأييد باطلهم وعلم بما يؤول / إليه مخالفة هذا الأصل من تصحيح قولهم في أسماء الأفعال ص١٠٣ وتحقيق الكفر والإيمان (٣) وما يتصل بالقول في الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام (٤).

فزعمت المعتزلة أن الأسماء على ثلاثة أقسام : لغوية ودينية وشرعية(٥)، وكذلك قالت الخوارج.

فأما الأسماء الدينية فهي أسماء الإيمان والكفر والمؤمن والكافر والفاسق (٦). وزعموا أن الله سبحانه جعل القول « إيمان » جارياً على ضروب وأجناس من الأفعال لم يكن الإسم جارياً في اللغة عليها، وكذلك

= بعض الألفاظ اللغوية في معان لها علاقة بين المعنى العرفي والمعنى اللغوي.

وهذا القول الوسط هو قول الشافعي و جمهور أتباعه كأبي اسحاق الشيرازي وفخر الدين وابن الحاجب وإمام الحرمين في البرهان، والغزالي وابن برهان. وبه قال جمهور الحنفية. ونقله السمرقندي في الميزان ص ٣٧٩ عن عامة أهل الأصول وأئمة الأدب، ومعظم أصحاب هذا القول ذهبوا إلى أن هذه الألفاظ مجازات لغوية حقائق شرعية. ولكن السمرقندي جعلها من الألفاظ المشتركة في معنييها اللغوي والشرعي.

وينظر في ذلك : المحصول (٤١٦/١/١) ، ونهاية السول مع البدخشي (٢٤٨/١)، ومنتهى الوصول لابن الحاجب ص ٢١، وشرح تنقيح الفصول ص ٤٣، والبرهان (١٧٥/١).

(٣) يشير بذلك إلى أول مسألة نشأت في الاعتزال. وهي كون مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين. ولهذا نقل عن رأس المعتزلة وأصل بن عطاء قوله : « لو شهد عندي علي وطلحة على باقة بقل لم أقبل حتى يكون معهما ثالث لأن أحدهما فاسق » فقيل له : إن الإيمان في اللغة التصديق وهؤلاء مصدقون. فقال : هذه حقيقته في اللغة. وأما في الشرع فهو اسم لمن لم يرتكب شيئاً من المعاصي، فمن ارتكب شيئاً منها خرج من الإيمان ولم يبلغ الكفر - وأنظرفي هذا المعنى ما قرره الشيخ الشيرازي في شرح اللمع (١٧٣/١) والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٤٣.

(٤) ينظر ما يتعلق بذلك الإرشاد لإمام الحرمين ص ٣٢١ - ٣٣٤.

(٥) لم يذكر أبو الحسين في المعتمد هذه الأقسام، واقتصر على الحقائق الشرعية فقط، وقد يكون السبب هو الإقتصار على ذكر ما يناسب المقام.

(٦) وقع اختلاف بين القائلين بنقل المشرع ألفاظاً هل هذا عام في الأصول كلفظ الإيمان والكفر. وفي الفروع كالصلاة والزكاة والحج. فقال بالعموم المعتزلة وسموا الأولى ألفاظاً دينية والثانية ألفاظاً شرعية، وذهب آخرون إلى أن النقل وقع في الألفاظ الشرعية فقط دون الدينية. وبهذا قال أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع (١٨٢/١) ونقله الزركشي في البحر (١٦٤/٢) عن ابن الصباغ واختاره.

القول « كفرٌ » وأن القول « مؤمن » وضع في الدين لمن يستحق ثواباً عظيماً، والقول « كافر » وضع فيه لمن يستحق ضرباً من العقاب عظيماً ، وأن اسم الإيمان جارٍ في اللغة على الإقرار والتصديق فقط. واسم الكفر جارٍ على الجحد والإنكار، وهو التغطية، وأن اسم الفسق جارٍ على كل فعل معصية يستحق عليها العقاب والذم إذا انفردت وترك كل فرض يستحق بتركه الذم والعقاب.

وكذلك زعمت الخوارج أن اسم الكفر (٧) في حكم الدين جارٍ على كل معصية، والقول « كافر » جارٍ على كل عاصٍ ، حتى ركّب كثير منهم القول بأن معاصي الأنبياء كفر. فهذه هي الأسماء الدينية عند الخوارج والمعتزلة.(٨)

وقد كذب الفريقان على الله سبحانه وتعالى وعلى رسوله ﷺ فيما ادعوه عليهما من ذلك. والدليل على كذبهم فيه اختلاف القدريّة في الطاعات التي هي الإيمان. وقول أبي الهذيل (٩) منهم وهو شيخهم أنه اسم لفرائض الدين ونوافله. وأن الإيمان ثلاثة أقسام :

فقسم منه يكفر تاركه وهو المعرفة والتصديق.

---

(٧) في المخطوطة يوجد كلمة (جارٍ) بعد كلمة (الكفر) وهي زائدة.

(٨) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٥) أن المعتزلة يفارقون الخوارج في خلة واحدة وهي : أنهم قالوا : إن مفارق الكبيرة مع استصحاب المعرفة والتصديق لايتصف بالإيمان ولا بالكفر، بل يتسم بالفسوق . والخوارج يطلقون القول بأن الخارج من الإيمان كافر ». ونقل الإيجي في المواقف ص ٤٢٤ أن الأزارقة من الخوارج تجوز كون النبي كافراً. وينظر ما نقله شارح العقيدة الطحاوية عن المعتزلة والخوارج (٢/٤٤٤).

(٩) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله البصري. المعروف بالعلاف. كان مولى لعبد القيس، أصبح شيخ المعتزلة في زمانه ومقدمهم ومقرر طريقتهم والذاب عنها. أخذ الإعتزال عن عثمان الطويل. فضائحه كثيرة تكفره بها المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية. لكل من المراد والجبائي وجعفر بن حرب كتاب في تكفيره والرد عليه. اختلف في وفاته قيل : ٢٢٥ هـ أو بعدها.

انظر ترجمته في شذرات الذهب (٢/٨٥) ، ووفيات الأعيان ترجمة رقم ٥٧٨، وطبقات المعتزلة ص ٤٤، والعبر (١/٤٢٢)، والفرق بين الفرق ص ١٢٢.

وقسم منه يفسق تاركه ولايكفر، وهو الصلاة والزكاة والحج وغير ذلك من فرائض الدين التي ليست بتصديق.

وقسم منه لايكفر تاركه ولايفسق وهو النوافل من الطاعات وسائر المعتزلة تكذبه في هذه الدعوى. وتقول : بل إنما جعل الشرع اسم الإيمان واقعاً على فرائض الدين دون نوافله مع ترك المحرمات فيه (١٠). فلو كانت الحجة عن الرسول ﷺ قائمة بما نقل إليه هذا الإسم من الطاعات لوجب علمهم به ورفع اختلافهم فيه (١١).

وكذلك فقد زعموا أن النبي ﷺ سمى كل شيء من ذلك في حكم الدين إيماناً إذا فعل مع غيره من سائر الطاعات. فأما إن انفرد عنها لم يُسمَّ بذلك، وكذلك فإنه عليه السلام إنما حكم بأن جميع هذه الطاعات مسماة إيماناً إن لم يقترن بها من الفسق والكبائر ما يُحْبِط ثوابها، وإن قارنها شيء من ذلك لم يحكم بتسميتها إيماناً. وكل هذه مذاهب لهم مبتدعة ومحدثة ومنكر به على الرسول عليه السلام.

قالوا : فأما الأسماء الشرعية فهي الأسماء اللغوية التي نقلت في الشرع إلى أحكام شرعية ، نحو الصلاة والحج والزكاة والصيام، وأمثال ذلك. وأنه لما حدثت هذه الأحكام احتيج إلى وضع أسماء لها، فلو ابتدِأت لها أسماءٌ موضوعة ليست من ألفاظ العرب جاز وصح. وإن نقلت بعض الأسماء اللغوية إليها وسميت بها جاز ذلك وقام مقام إحداث

---

(١٠) قال الإيجي في المواقف ص ٣٨٥ : ذهب الخوارج وأبو الهذيل العلاف وعبد الجبار إلى أن الإيمان هو الطاعات فرضاً أو نفلاً. وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل ». ويجب التنبيه على أن الإيمان عند جمهور السلف هو : « تصديقٌ بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان ». وينظر فضائح أبي الهذيل ومواقف المعتزلة منه الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٢١ - ١٣٠.

(١١) جعل المصنف اختلافهم فيما يطلق عليه اسم الإيمان دليلاً على عدم وجود نقل في هذا الإطلاق، وهي حجة ضعيفة . فقد يوجد النقل ويوجد معه الإختلاف ، ولو نفى وجود نقلٍ يفيد العلم والقطع لكان أولى.

أسماء مجـــددة لها [١٢].

وأما الأسماء اللغوية ، وهي الجارية على ما كانت عليه في اللغة غير محدثة ولا منقولة/ إلى غير ما وضعت له. وهي الأغلب الأكثر منها. ص٤٠

فقصد الخوارج والمعتزلة المخالفة على سلف الأمة في أصول الديانات، لا تصحيح أسماءٍ لهذه الأحكام. [١٣] وليس هذا من قصد ضعفاء المتفقهة المطابقة لهم على هذه البدعة بسبيل [١٤].

والذي يدل على فساد قول الجميع قول الله عزَّ وجل : ﴿ إنا جعلناه قرآنا عربياً ﴾ [١٥] وقوله تعالى : ﴿ بلسان عربي مبين ﴾ [١٦] وقوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ [١٧] في نظائر هذه الآيات التي أخبر فيها بأن الخطاب للأمة لم يتوجه إلا باللسان العربي، سيَّما وهم يقولون بالعموم، وظواهر هذه الآيات يوجب كون الخطاب كله عربياً مستعملاً فيما استعملته العرب، وإلا كان خطاباً بغير لغتهم، على أن الأمة مطبقة على إطلاق القول بأن الله سبحانه ما بعث نبيه وخاطب المكلفين على لسانه إلا باللسان العربي. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

ولأنه إذا نقل الأسماء اللغوية إلى أحكام وعبادات شرعية، ولم تكن

---

(١٢) وعبارة أبي الحسين البصري في المعتمد (٢٤/١) « ولافرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسماً مبتدأ وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشرعي، بل نقل اسم لغوي إليه أولى ».

(١٣) يشير الباقلاني إلى استغلال المعتزلة والخوارج والشيعة هذه القاعة اللغوية في تكفير الصحابة، بحجة أن ما صدر من الصحابة هو الإيمان اللغوي، وهو التصديق. ولكن الإيمان الشرعي وهو ما يدخل فيه الطاعة لم يحدث منهم، ولذا فهم كفار. والباقلاني يريد بإنكار النقل إغلاق الباب أمام هذه المقالة المنكرة.

(١٤) أنصف الباقلاني من وافق رأي المعتزلة من الفقهاء بأنهم لم يكن عندهم سوء القصد الذي كان عند المعتزلة والخوارج والشيعة.

(١٥) سورة يوسف آية (٢).

(١٦) سورة الشعراء آية (١٩٥).

(١٧) سورة إبراهيم آية (٤).

الأسماء مستعملة فيها في اللغة حقيقة ولا مجازاً كان ذلك خطاباً لهم بغير لغتهم وبمثابة إحداث أسماء يخاطبهم بها ليست بألفاظ عربية ولا مستعملة على ما استعملوه [١٨].

وكذلك لو قال لهم اقتلوا المشركين وهو يريد المؤمنين، واقطعوا السارقين وهو يريد القاتلين، ونهيت عن قتل المصلين وهو يريد الضاربين لكان مخاطباً لهم بغير لغتهم [١٩].

وإن كانت هذه الأسماء لغة لهم غير أنه مُستعمل لها في غير ما استعملوه فيه حقيقة أو مجازاً وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

فصـــل

ومما يدل على ذلك أنه لو كان الرسول [٢٠] عليه السلام قد نقل بعض الأسماء اللغوية إلى أحكام شرعية أو إلى أفعال توصف في حكم دينه بأنها كفر وإيمان وفسوق، وعلى شرائط محدودة بأن تكون مجتمعة وأن لاتضامها كبيرة تزيل ثوابها لوجب عليه ﷺ أن يوقف الأمة على نقله هذه الأسماء توقيفاً يوجب العلم ويقطع العذر، ويُنقل نقلاً تقوم به الحجة ويوجب العلم ضرورة أو دليلاً [٢١] . ولمّا لم نكن إلى العلم بصدق دعواهم هذه على

---

(١٨) هذا اللازم الذي ذكره الباقلاني يجاب عنه أنه لايلزم عن ذلك أنه خاطبهم بغير العربية، لأن الذي يدعي نقل المشرع بعض الألفاظ من معناها اللغوي إلى معنى جديد يرى أنه يشبه فعل أهل اللغة بالألفاظ العرفية و لم يقل أحد أن نقل أهل اللغة بعض الألفاظ من معناها اللغوي لمعنى جديد تعارفوا عليه، كما فعلوا بلفظ « الدابة » ولفظ « الغائط » أن صنيعهم هذا خارج عن لغة العرب.

(١٩) هذا قياس مع الفارق. فقول الشخص : اقتلوا المشركين وهو يريد المؤمنين لم يقل بجوازه أحد، وليس من لغة العرب ، ولا من تصرفات أهل اللغة، ولايلزم من بطلان هذا التصرف بطلان استعمال المشرع لبعض الألفاظ اللغوية في معان شرعية لها علاقة بالمعاني اللغوية.

(٢٠) في المخطوطة (للرسول).

(٢١) يجاب عن دليل الباقلاني هذا أنه لايلزم أن يكون على جواز هذا الإستعمال دليل يفيد العلم الضروري أو النظري . فقد يثبت مثل هذا بدليل يفيد غلبة الظن، لأن كثيراً من أمور الشرع تثبت بغلبة الظن ، وقد ذكر الباقلاني بعض ما استدلوا به من استعمال المشرع بعض الألفاظ في غير ما وضعها له أهل اللغة من قوله تعالى : ﴿ وما كان الله ليضيع إيمانكم ﴾ ، وقوله ﷺ : « نهيت عن قتل المصلين » وغيرها من النصوص.

الرسول عليه السلام مضطرين، ولا قامت حجة ودلالة على ثبوت خبر مروي عن رسول الله ﷺ بذلك، ولانطق به كتاب، ولا أجمعت عليه الأمة، ولا دلت عليه قضية العقل باتفاق، ولا ورد وروداً متواترا يعلم تعذر الكذب والإتفاق على مثل نقلته، ولا هو مما يعلم أن صحابياً نقله عن الرسول عليه السلام بحضرة جماعة شاهدوه يمتنع عليهم الإمساك عن كذب يضاف إلى سماعهم وعلمهم، بل لايقدر أحد أن يروي حرفاً في ذلك عن الرسول عليه السلام، وأنه قال قد نقلتُ بعض الأسماء اللغوية إلى أحكام حدثت شرعية وأفعال دينية وجب القطع على كذب هذه الدعوى، (٢٢) وهذا مما لا جواب لهم عنه، ولا طريق لهم إلى القدح فيه (٢٣).

وقد زعموا أن القرآن قد دل على ذلك وهو قوله تعالى : ﴿ وما كان الله ليضيع إيمانكم ﴾ (٢٤) / وأنه أراد صلاتكم نحو بيت المقدس، وهذا باطل. لأنه إنما عنى سبحانه إنه لايضيع تصديقهم بالصلاة نحو بيت المقدس (٢٥). ص١٠٥

---

(٢٢) لايوجد داعي لهذا التكرار في نفي ورود خبر عن رسول الله ﷺ صريح باللفظ الذي يريده المصنف، لأنه لم يقع ولايوجد من يدعيه، ولكن ما نقل عن الصحابة من تفسير هذه الألفاظ الدينية والشرعية وكذلك ما ورد عن الرسول ﷺ في تفسيرها كافٍ في إثبات النقل، ومن ذلك الأحاديث المبينة لمعنى الإسلام والإيمان والإحسان شرعاً. وكذلك الأحاديث المبينة للمراد بالصلاة والزكاة مع المقارنة بمدلولاتها قبل النقل كافٍ في إثبات النقل.

(٢٣) هذه دعوى يبطلها ما ذكرناه في الحاشية المتقدمة.

(٢٤) سورة البقرة اية (١٤٣).

(٢٥) ورد تفسير الإيمان في هذه الآية مرفوعاً عن البراء في مسند الطيالسي برقم (٧٢٢) وفسره البخاري بالصلاة في ترجمة باب (٣٠) من كتاب بدء الوحي (٢٩/١) . ويدل عليه حديث رقم (٤٠) ورقم (٤٤٨٦) ، وأخرجه الترمذي من حديث ابن عباس برقم (٢٩٦٨) وقال : حديث حسن صحيح، وبهذا فسر الآية الماوردي في النكت والعيون (١٦٧/١) . ولم يذكر وجهاً آخر، وأما الزمخشري المعتزلي فقد فسَّر الإيمان بالثبات على الإيمان، وذكر تفسير الإيمان بالصلاة بصيغة التضعيف، كما في الكشاف (١٠٠/١). وقول الباقلاني بأنه تفسير باطل لا يستقيم له مع ما أوردناه من النقل في سبب نزول الآية. وقد فسرها إمام الحرمين في الإرشاد ص ٣٣٥ بقوله : وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم فيما بلَّغكم من الصلاة إلى القبلتين.

وكذلك المراد بقوله ﷺ : « نهيت عن قتل المصلين » (٢٦) لأنه عنى المصدقين بوجوب الصلاة باتفاق، فيوصف التصديق بالصلاة صلاة على طريق المجاز والإتساع، وذلك من موجب اللغة على طريقتهم في التجوز. وأما أن يكون نَقَلَ الاسم إلى ذلك وجَعَلَهُ حقيقة له بعد أن لم يكن كذلك، فإنه باطل .

وقد تعلقوا في ذلك بما روي عن النبي ﷺ من قوله : « الإيمان بضع وسبعون خصلة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدنـــاها إماطة الأذى عن الطريق » (٢٧). فإنه من قولهم تعلق باطل، لأن هذا الخبر من أخبار الآحاد عندهم، وفي أدون منازل أخبار الآحاد، (٢٨) وهو غير موجب للعلم.

والكلام في هذا الباب كلام في أصل عظيم لايحل الخلاف فيه والقول بغير الحق، فلا يجوز أن يعمل في تصحيحه بأخبار الآحاد. على أنه لو صح لوجب حمله على موافقة موجب الآيات. وما ذكرناه من الإجماع على أنه مخاطِب للأمة باللغة العربية. ونقل أسمائهم إلى غير ما وضعت له خطاب بغير لغتهم، فيجب أن يكون أراد أن هذه الخصال والأفعال من دلائل

---

(٢٦) قال في الفتح الكبير (٣/٢٦٥) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن أنس بن مالك بلفظ : « نهيت عن المصلين » . قال المناوي في فيض القدير (٦/٢٩٠) في رواية البزار « نهيت عن ضرب المصلين »، وأخرجه الدارقطني عن أنس بن مالك بلفظ المصنف هنا، ونقل عن الهيثمي في مجمع الزوائد : إن في سند الحديث عامر بن سنان وهو منكر الحديث.

(٢٧) رواه البخاري في كتاب الإيمان (١/٢٠) برقم (٩) بلفظ : « الإيمان بضع وستون شعبةً والحياء شعبة من الإيمان » ، وأخرجه مسلم في باب بيان عدد شعب الإيمان بلفظ المصنف، إلا أنـــه فيه (شعبة) بدل (خصلة) ، كما أخرجه أيضاً بلفظ البخاري ، وانظر مسلم مع النووي (٢/٣) وأخرجه أبو داود برقم (٤٦٧٦)، والترمذي برقم (٢٦١٤)، وابن ماجه برقم (٥٧)، وسنن النسائي (٨/١١٠)، ومسند الطيالسي برقم (٢٤٠٢)، ومصنف ابن أبي شيبة (٨/٥٢١)، (١١/٤٠)، ومصنف عبد الرازق برقم (٢٠١٠٥)، وأحمد (٢/٤١٤ ، ٤٤٥) ، والبخاري في الأدب المفرد برقم (٥٩٨)، وأبو نعيم في الحلية (٦/١٤٧) وابن منده في الإيمان : (١٤٤، ١٤٥).

(٢٨) قوله : « في أدون منازل أخبار الآحاد ». مكتوبة في هامش المخطوطة، وعليه لفظ التصحيح، وأرجو أن لاتكون من لفظ المصنف. والحديث كما ظهر من تخريجه متفق عليه، والحديث المتفق عليه في أعلى درجات الصحة.

الإيمان وأماراته، وأفعال المؤمنين، فسمي الشيء باسم مادلّ عليه مجازاً واتساعاً، فبطل التعلق بالخبر من كل وجه (٢٩).

وأما تعلقهم في ذلك بأنه لما حدثت في الشرع عبادات وأفعال نوات جمل وهيآت وشروط ، ولم يكن لها في اللغة أسماء احتيج إلى إحداث أسماء لها أو نقل أسماء لغوية إليها، فلما لم يحدث لها أسماء وجب أن تنقل الأسماء اللغوية إليها، لأن التكلم بها أخف على أهل اللسان من الأخذ لهم بالنطق بأسماء مجددة لم يستعملوها وألفاظ أعجمية، وذلك نحو القول صلاة وصيام وحج وأمثال ذلك من جمل الأفعال التي سميت في الشرع بهذه الأسماء كلها، كما يُحدِث أهل الصنائع والحرف لما يحدثونه من الآلات أسماء يتواضعون عليها تمس الحاجة إليها. (٣٠)

فإن يقال لهم ، ومن أين لكم أنه قد حدثت في الشرع عبادة لم يَكن لها في اللغة إسم، وهل الخلاف إلا في ذلك ؟ . فلا تجدون إلى ذلك سبيلا.

ثم يقال لهم ، ومن الذي يُسلم لكم أن الله سبحانه والرسول عليه السلام قد جعلا إسم الصلاة جارياً على جملة الأفعال التي منها ركوع وسجود وقيام وقعود (٣١) ، ومـا/ أنكرتم أن يكون اسم الصلاة إنما يقع منها على الدعاء فقط والرغبة إلى الله سبحانه، لأن الصلاة في اللغة هي الدعاء ، ولكن أخذ علينا أن تكون دعاء على شروط ومعه نية وإحرام وركوع وسجود وقراءة وتشهد وجلوس. فالإسم في الشريعة لما كان صلاة في اللغة ص١٠٦

---

(٢٩) يريد بقوله من كل وجه، أي من جهة سنده حيث إنه لايفيد العلم لعدم تواتره. ومن جهة دلالته حيث إنه ليس نصاً فيما استدلوا به عليه، ولذا فهو قابل للتأويل.

(٣٠) يريد بذلك وضع ألفاظ عرفية خاصة من قبل أهل الحرف لما يستجد عندهم من أدوات.

(٣١) وأبلغ ما يجاب به عن قول الباقلاني هذا ما قاله إمام الحرمين في البرهان (١٧٥/١) حيث قال : أما القاضي رحمه الله فإنه استمر على لجاج ظاهر ، فقال : الصلاة : الدعاء، والمسمى بها في الشرع دعاء عند وقوع أقوال وأفعال .... وهذا غير سديد فإن حَمَلَةَ الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ».

وإن ضُمت إليه شروط شرعية [٣٢].

وكذلك الصيام إنما هو الإمساك عن الطعام والشراب [٣٣]، وإنما قيل لنا امسكوا عن ذلك مع تبييت نية، ومن وقت إلى وقت.

وكذلك الحج إنما هو القصد، ومنه قول الشاعر :

وأشهد من عوف حلولا كثيرة يَحُجون سِبَّ الزبرقان المزعفرا [٣٤]

يعني يقصدون عطاءه.

وقال آخر :

قالت سلمى تصبرتم فقلت لها لا والذي بيته بأسلم محجوج [٣٥]

يعني مرور مقصود، والحج هو القصد. ولكنه في الشرع قصد إلى بيت مخصوص ، وعلى أوصاف وشروط مخصوصة [٣٦].

وكذلك الزكاة إنما هي النماء، فسمي إخراج الواجب من الأموال زكاة

---

(٣٢) اختلف الأصوليون في النقل عن الباقلاني في هذه المسألة : ، فنقل عنه إمام الحرمين في البرهان (١٧٤/١) : أن الألفاظ الشرعية مقرة على حقائق اللغات، لم تنقل ولم يزد في معناها». وعبارة الباقلاني هنا ليس مطابقة لما نقله عنه. فهو هنا يثبت انضمام شروط شرعية إليها. فقال في الصلاة : « وإن ضمت إليه شروط شرعية » وقال في الحج : « ولكنه في الشرع قصد إلى بيت مخصوص وعلى أوصاف وشروط مخصوصة.

(٣٣) قوله : الصيام إنما هو الإمساك عن الطعام والشراب، فهذه ليست حقيقة الصيام لغة. فحقيقة الصوم لغة : الإمساك مطلقاً، ومنه قوله تعالى على لسان مريم ﴿ إني نذرت للرحمن صوما ﴾.

(٣٤) أخرج شطره الثاني ابن فارس في مجمل اللغة (٢٢١/١) بنفس لفظ المصنف، ونسبه للمُخَبَّل السعدي، ونسبه أيضاً أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع (١٨٢/١) للمخبَّل السعدي. ولكنه أبدل المحقق كلمة (سب) بكلمة (بيت) اجتهاداً منه.

وينظر في ذلك اللسان ٢٢٦/٢ مادة حجج وينظر شعر المخبَّل ص ١٢٥.

والزبرقان هو الزبرقان بن بدر السعدي التميمي أحد سادات قومه، وفد على النبي في قومه سنة تسع، وأسلم فولاه النبي صدقات قومه، وأقره على ذلك أبو بكر ثم عمر – رضي الله عنهما – له ترجمة في الإستيعاب لابن عبد البر (٥٦٠/٢).

(٣٥) لم استطع معرفة قائل البيت بالرغم من البحث الطويل عنه، وسؤال أهل اللغة عنه.

(٣٦) ينظر في معنى الحج في أصل اللغة والإصطلاح : مختار الصحاح ص ١٢٣، والمصباح المنير (١٢١/١) والقاموس المحيط ص ٢٣٤، ومجمل اللغة (٢٢١/١).

على معنى أنها إذا أخرجت بورك في المال ونما وزاد [٣٧].

وكذلك القول في سائر العبادات نوات الجمل في أن الإسم إنما يتناول ما كان له إسم منه في اللغة. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه، هذا على أنهم مختلفون فيما الصلاة من هذه الأفعال، وما يكون الفاعل له مصلياً وإن ترك ما عداه ، على ما قد ذكرناه في غير هذا الكتاب.

ويقال لهم ، ما أنكرتم - أيضاً - أنه إنما سميت جميع هذه الأفعال صلاة لكونها متبعاً بها فعل الإمام ومقتفٍ على أثره ، لأن التالي للسابق يوصف بأنه مصلٍ على أنه تالٍ له. فيقال : السابق والمصلي والصلاة تكون بمعنى الدعاء، وذلك هـو المشهور [٣٨] في اللغـة، ومنه قوله الله تعالى : ﴿ وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم ﴾ [٣٩] وقوله تعالى : ﴿ ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخـذُ ما ينفق قرباتٍ عند الله وصلوات الرسول ﴾ [٤٠].

يريد دعوات الرسول. ومنه سُمِّيَت الصلاة على الميت صلاةً لأنها دعاء له، وإن لم يكن فيها ركوع ولاسجود ولا جلوس.

ومن ذلك قول الأعشى [٤١] يصف خمَّاراً.

---

(٣٧) ينظر معنى الزكاة في أصل اللغة وفي الإصطلاح : مختار الصحاح ص ٢٧٣، والمصباح المنير (٢٥٤/١) ، والقاموس المحيط ص ١٦٦٧، ومجمل اللغة (٤٣٧/٢).

(٣٨) ذكرَ الإطلاقيْن ابن فارس في مجمل اللغة (٥٣٨/٢) ، وزاد معنى ثالثا. وهو أن الصلاة من صلَيْت العود إذا ليَّنته، لأن المصلي يلين ويخشع. وانظر في معناها القاموس المحيط ص ١٦٨١، والمصباح المنير (٣٤٦/١)، ورجح ما رجحه الباقلاني هنا.

(٣٩) سورة التوبة آية (١٠٣).

(٤٠) سورة التوبة آية (٩٩).

(٤١) الأعشى : هو ميمون بن قيس ولد بدُرنا جنوب الرياض وهي المسماة الآن بمنفوحة سنة ٥٧٠ م وتوفي بها في السنة السابعة بعد الهجرة. عمي بعد تقدم السن . كان كثير الترحال، فسافر للشام والعراق واليمن والحبشة. له ديوان شعر مطبوع . كنيته أبو بصير ، ويلقب بالأعشى الكبير، وصناجة العرب . أحد أصحاب المعلقات. أدرك الإسلام ولم يسلم. له ترجمة في الشعر والشعراء لابن قتيبة (٢٥٧/١). وخزانة الأدب ١٧٥/٩. وطبقات فحول الشعراء للجمحي (٦٥/١).

لها حارسٌ لا يبرحُ الدهرَ دنَّها   وإن ذبحت صلى عليها وزمزما [٤٢]

يعني دعا لها بالبركة خيفة فنائها.

ومنه قول الآخر :

وقابلها الريح في دَنِّهـــــا   وصلى على دَنِّها وارتسم [٤٣]

فهو دعاء لها بالبركة.

ومنه قول الآخر :

تقول بنتي وقـــد قَرَّبْتُ مرتحلاً   يارب جنب أبي الأوصاب والوجعا

عليكَ مثل الذي صليت فاغتمضي   يوماً فإن لجنب المرء مضجعا [٤٤]/ ص١٠٧

وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه من نقل إسم لغوي إليها وثبت بذلك ما قلناه. وهذه جملة مقنعة في هذا الباب إن شاء الله.

---

(٤٢) البيت للأعشى – كما ذكر المصنف – ولفظه في الديوان ص ١٦٤ « مايبرح الدهر بيتها » و «إذا» بدل و« إن » ، وفي المخطوطة أصلح الناسخ كلمة (دنها) ببيتـهـا. وفي شرح اللمع (١٨٢/١) ورد غير معزو بلفظ : « لها حارس لا يبرأ الدهر دونها ». ومعنى كلمة (زمزما) : ضمَّ شَفَتيْه مترنماً. ديوان الأعشى الكبير – تقديم مهدي محمد ناصر الدين ط دار الكتب العلمية – بيروت – سنة ١٩٨٧م.

(٤٣) هذا البيت للأعشى الأكبر ميمون بن قيس من قصيدة له في الخمرة في ديوانه ص ٣٥. وورد معـــزواً له بنفس هذا اللفظ في الصحــــاح في مادتي صلا ورسم، وفي اللسان في مـــادتي رسم وصلا، وفي معجم مقاييس اللغة (٣٠٠/٣) نسبه أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع (١٨١/١) لابن دريد. اعتماداً على قول صاحب اللسان : « وأنشد ابن دريد » وإنشاده للبيت لا يدل على أنه له.

(٤٤) البيتان للأعشى الكبير ميمون بن قيس ، وهما موجودان في ديوانه. ووردا في لسان العرب (١٩٩/١٩) مادة ضجع وفيه (فاغتمي) بدل (فاغتمضي) ونسبه الشيرازي في شرح اللمع (١٨٢/١) للأعشى، وذكر أنه يخاطب به ابنته.

بــــاب

الكلام على من زعم أن في القرآن ما ليس من لغة العرب وكلامها [١]

فإن قال قائل، كيف يسوغ لكم أن تقولوا إن جميع الخطاب المنزل على الرسول عليه السلام بلغة العرب مع اختلاف الناس في هذا الباب. وقول كثير ممن يتعاطي الآداب والتبحر في معرفة الألفاظ والأوزان إن في القرآن ألفاظاً كثيرة ليست بعربية نحو قوله تعالى: ﴿ كمشكاة فيها مصباح ﴾ [٢] والمشكاة كلمة هندية [٣]، ومنه - أيضاً - قوله تعالى:

(١) ذهب للقول بعدم وجود ألفاظ بغير العربية في القرآن الإمام الشافعي - رحمه الله - فقال في الرسالة ص ٤٢: « والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب » وقال به أيضاً أبو عبيدة فقال: إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول ». وقال به - أيضاً - ابن جرير الطبري واعتبر ما نقل عن ابن عباس من الكلمات المنسوبة لغير العربية إنما هي من توارد اللغات وتوافقها. وقال به من أهل اللغة ابن فارس على ما في « الصاحبي » ص ٤٦.

واختلف في عدد الألفاظ الموجودة في القرآن عند القائلين بذلك فذكر ابن السبكي في نظم له سبعاً وعشرين لفظاً، وزاد ابن حجر أربعة وعشرين في نظم له. وقال السيوطي في المهذب ص ١٠١ واستدركت عليهما اثنين وسبعين لفظاً بعضها من مادة واحدة فتكون بدون تكرار ستون لفظاً، فبلغ ما عند الجميع مائة وسبع عشرة لفظة. وينظر الإتقان (١٣٥/١) وقد لخص فيه ما في « المهذب » له. وينظر البحر المحيط (١٥٨/٢ - ١٧٨).

وفي شرح الكوكب المنير (١٩٢/١) قيَّد نفي وجود غير عربي بغير العلم. بمعنى أنه يوجد بغير العربية بعض الأعلام. فأخرج الأعلام عن محل النزاع. ونسب هذا القول لأكثر العلماء، وذكر من الحنابلة. أبا بكر عبد العزيز والقاضي أبا يعلى وتلميذه أبا الخطاب وابن عقيل والمجد بن تيمية. وينظر في ذلك: إرشاد الفحول ص ٣٢، وفواتح الرحموت (٢١٢/١) والمزهر (٢٦٦/١)، والمسودة ص ١٥٧، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٧٨/٢)، والعدة (٧٠٨/٣) والمستصفى (١٠٥/١).

(٢) سورة النور آية (٣٥).

(٣) نقل السيوطي في المهذب ص ٨٨ من طريقين الأول أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه عن سعيد ابن عياض اليماني - والثاني أخرجه ابن أبي حاتم عن مجاهد. بأن المشكاة هي الكوة بلغة الحبشة، وليس كما ذكر المصنف أنها هندية. وقد تابع المصنف الآمدي في الإحكام (١٥٠/١) والغزالي في المستصفى (١٠٥/١)، وأبو يعلى في العدة (٧٠٨/٣) وأبو الخطاب في التمهيد (٢٧٨/٢).

وما في المهذب موافق لما في المحصول (٤١٩/١/١) والوصول إلى الأصول لابن بَرهان (١١٦/١).

﴿ ثيابُ سندسٍ خضر واستبرق ﴾ [٤] والقول استبرق زعموا (أنها) [٥] كلمة فارسية [٦]. قالوا : وقد استعملت العرب - أيضاً - بعض ألفاظ الروم والفرس فقالوا : « فسطاط » وهي كلمة رومية [٧]. وطرز [٨] وسندلي [٩] وهما كلمتان فارسيتان. قالوا : وقد قال بعض السلف إن الأب لايعرف في كلام العرب [١٠] وهو قوله تعالى ﴿ وفاكهة وأبا ﴾ [١١] وذكر الأعشى في بعض قصائدة الفسحاة [١٢] ويعني به صلة المجلس، وهي كلمة غير عربية ولا معروفة في اللسان.

---

(٤) سورة الإنسان آية (٢١).

(٥) (أنها) إضافة من المحقق.

(٦) وردت كلمة استبرق في القرآن في أربع مواضع . ومعناها الديباج الغليظ. وهي كلمة فارسية كما نقل هذا السيوطي في المهذب ص ٢٧ عن الضحاك وأبي عبيد وأبي حاتم. وينظر في ذلك : المعرب للجواليقي ص ١٥ وابن قتيبة في تفسير غريب القرآن ص ٢٦٧. واختلف في لفظها في الفارسية. فقال الضحاك « استبره » ومعناها الغليظ. وقال بعضهم لفظها « استبرك »، وهو قماش منسوج من الحرير والذهب . وانظر المعجم الذهبي للتونجي ص ٦٦.

(٧) الفسطاط : مجتمع أهل الكورة، وموضع في مصر، كما في القاموس المحيط ص ٨٧٩. وقال في المصباح المنير ص ٤٧٢ بكسر الفاء وضمها بيت من الشعر، وكذلك في مختار الصحاح ص ٥٠٣، وذكر فيه ست لغات. ولم يذكر أحد من هؤلاء أنها معربة ، وفي مجمل اللغة لابن فارس (٧٢٠/٢) الفسطاط الجماعة وضَرْبٌ من الأبنية، ولم يذكرها السيوطي في المهذب لأنها ليست واردة في القرآن.

(٨) في المخطوطة (طرر) والصواب (طرز) ، ذكر ابن فارس في مجمل اللغة (٥٩٤/١) أنها بمعنى « الهيئة » فارسي معرب ، وأنشد قول الشاعر : شم الأنوف من الطرازِ الأولِ. وينظر - أيضاً - المعرب للجواليقي ص ٢٢٣.

(٩) لعلها بالصاد فتكون الصندلي. قال في مختار الصحاح ص ٣٣٦ كلمة أعجمية وهي شبه الخف وجمعه صنادل.

(١٠) الأب : المرعى كما في مجمل اللغة لابن فارس (٧٨/١) وفي مختار الصحاح ص ٢، والمصباح المنير ص ١، والقاموس المحيط ص ٧٤، وزاد أنه نهر ينسب إلى أُبي بن الصامغان من ملوك النبط، وذكر الماوردي في النكت والعيون (٤٠٤/٤) سبعة أوجه في تأويل كلمة « أب » ، ونقل عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه قال : « قد عرفنا الفاكهة فما الأب ؟ » ، كما أخرج هذا الأثر عن عمر ابن جرير في تفسيره، وابن كثير وحكم عليه بصحة الإسناد. ونقل السيوطي في المهذب ص ٢١ أنها من لغة أهل المغرب.

(١١) سورة عبس آية (٣١).

(١٢) لم أجدها في ديوانه. ولعل الكلمة فيها تصحيف.

واعلموا - وفقكم الله - أن هذا القول خلاف على جميع سلف الأمة ، وهو قول شذوذ منهم، وقليل من كثير أحدثوا خلافاً بعد الإجماع (١٣) غير معتدٍ به، وجميع ما قدمناه من آي القرآن التي أخبرنا الله فيها إنه أنزله بلسان عربي مبين أوضح دليل على فساد قولهم.

وقد دلَّ على ذلك - أيضاً - قوله تعالى : ﴿ وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها ﴾ (١٤) . ودل عليه - أيضاً - قوله تعالى ﴿ وإنه لذكر لك ولقومك ﴾ (١٥) يعني شرف لك ولقومك من حيث كان منزلاً بلسانهم . وقوله تعالى : ﴿ فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون ﴾ (١٦) ومن أوضح ما يدل عليه قوله تعالى : ﴿ ولو جعلناه قرآنا أعجمياً لقالوا لولا فصلت أياته أعجمي وعربي ﴾ (١٧) أي بلسانين عربي وأعجمي (١٨) ، فهلا كان بلسان واحد فيكون أبلغ في الآية ، ولئلا يقولوا هذا/ ويقولوا إنَّ مُنْزِلَه ص١٠٨ ومورده عجز عن إيراده ونظمه على هذا الحد من البلاغة بلسان واحد، وأنه محتاج في ترتيبه والكشف عن معناه إلى الإستعانة بلسان العجم، ولو كان عالماً بوجوه النظم وكثرة الإتساع والإنبساط والقدرة على نظم اللسان العربي لما احتاج إلى خلطه والإستعانة في نظمه بلسان أعجمي، فيكون ذلك شبهة لهم في القدح في إعجاز القرآن، وأخبر تعالى أنه منزل بلسان واحد،

---

(١٣) دعوى الإجماع من سلف الأمة على عدم وجود كلمات بغير العربية ينقضه ما نقل عن ابن عباس والضحاك وسعيد بن جبير وغيرهم من وجودها.

(١٤) سورة الشورى آية (٧).

(١٥) سورة الزخرف آية (٤٤).

(١٦) سورة الدخان اية (٥٨).

(١٧) سورة فصلت آية (٤٤).

(١٨) هذا التأويل الذي ذهب إليه المصنف يخالف مانقله السيوطي في المهذب ص ١٣ عن ابن جرير الطبري في تفسيره أنه أخرج عن سعيد بن جبير أنه قال : « قالت قريش لولا أنزل هذا القرآن أعجمياً وعربياً . فأنزل الله قوله تعالى ﴿ وقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي ﴾ فأنزل الله بعد ذلك القرآن بكل لسان. فيه ﴿ حجارة من سجيل ﴾ فارسية » وقد نبه ناسخ المخطوطة في الهامش على مخالفة تأويل الباقلاني لغيره.

وأنه لا أعجمي فيه، ونفي الأعجمي نفي لأن يكون فيه شيء مما يخالف لغة العرب من سائر اللغات [١٩] ، ونصَّ على السبب الذي لأجله جعله عربياً فقط غير ممزوج ولامختلط مشوب . ثم أكَّد هذا المعنى - أيضاً - وأوضحه بقوله تعالى : ﴿ ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي ، وهذا لسان عربي مبين ﴾ [٢٠] فأخبر أنه بغير لسان الفرس، ولو كان فيه أعجمي غير عربي لقالوا له مسرعين : وفيه أعجمي غير عربي، فلِمَ لم تقل بلسان أعجمي ؟ ولِمَ صار بالنسبة له إلى لسان العرب أولى من نسبته إلى لسان العجم ؟ ولقالوا له : ما قلنا أن جميعه أعجمي، وإنما قلنا إن فيه كلمات أعجمية يُعينكَ بها سلمان [٢١] أو غيره، وهي فيه منها كذا وكذا، وكل هذا يوجب القدح في الإعجاز ، ويقدح فيما نص الله سبحانه عليه بأنه عربي مبين [٢٢]. وقد حرسه الله سبحانه من ذلك، فبطل ماقالوه. ولولا ما ذكرناه من نفي هذه الشبهة، وقوله تعالى : ﴿ ولو جعلناه قرآنا أعجمياً لقالوا لولا فُصلت اياته أعجمي وعربي ﴾ [٢٣] لأجزنا أن يكون

---

(١٩) دعوى الباقلاني أنه لايوجد فيه شيء مما يخالف لغة العرب من سائر اللغات يصعب إثباته. وبعض من وافقه أخرج بعض الأعلام عن محل النزاع، مثل إبراهيم، لأن النحاة قد اتفقوا على منعها من الصرف للعلمية والعجمة. فصرحوا بأنها أعجمية وينظر في ذلك المهذب ص ١٢، وشرح الكوكب المنير (١/١٩٢).

(٢٠) سورة النحل آية (١٠٣).

(٢١) هو أبو عبد الله سلمان الفارسي. سئل عن نسبه فقال : أنا ابن الإسلام. أصله من فارس كان أبوه من الدهاقين. قصة إسلامه مشهورة، أول مشاهده الخندق، ولم يتخلف عن معركة بعدها، آخى الرسول ﷺ بينه وبين أبي الدرداء . أشار على الرسول ﷺ بحفر الخندق في غزوة الأحزاب، سكن العراق وتوفي بالمدائن سنة ٣٦. له ستون حديثاً.

وله ترجمة في الإصابة (٢/٦٢) ، والإستيعاب (٢/٥٦) ، وتهذيب الأسماء واللغات (١/٢٢٧) وحلية الأولياء (١/١٨٥).

(٢٢) قول الباقلاني أن دعوى وجود ألفاظ بغير العربية في القرآن يوجب القدح في إعجاز القرآن ويقدح في وصف الله سبحانه القرآن بأنه عربي، أجاب عنه جماعة أنه لايلزم ذلك ، لأن دعوى وجود كلمات غير عربية لايخرجه عن كونه عربياً. ووصف الغزالي في المستصفى (١/١٠٦) هذا اللازم الذي ذكره الباقلاني أن فيه تكلفاً، لا حاجة له.

(٢٣) سورة فصلت اية (٤٤).

المراد بقوله تعالى : ﴿ قرآنا عربياً ﴾ وما أشبه ذلك أن معظمه وكثيره بلسان العرب [٢٤]، ولكن نَصُّ الله على نفيه عن ما ليس من لغةالعرب منع من هذا التجويز.

ويدل على ذلك أنه لو كان منه غير عربي لوجب بمستقر العادة موافقة قريش له على ذلك، ولوجب اعترافه به ولوجدوا مساغاً إلى الطعن في القرآن وإلى أن يقولوا : ليس فيما أثبت به من طوال السور وقصارها إلا وفيه ألفاظ أعجمية ليست من كلامنا ونحن لاندعي القدرة على وزن كلامٍ ونظمه بعضه عربي وبعضه / أعجمي، وإنما نقدر على معارضته لو كان كله بلساننا، فيصير التعلق بهذا أعظم شبهة قادحة في الآية ، فدل ذلك على فساد ما قالوه. ص١٠٩

ولأنه كان يجعل لهم بذلك طريقاً إلى شبهة أخرى، وهو أن يجحدوا كثيراً من ألفاظهم العربية التي في القرآن، ويقولوا إنها ليست بعربية، فيدخلون بذلك شبهة إذا أُقر لهم في الجملة بأن منه ما ليس بعربي، وعلى أنه لو ثبت أن في القرآن ألفاظاً قد تكلمت الهند وغيرها من العجم بها وبأمثالها لوجب أن تكون تلك الألفاظ عربية، وأن تكون العرب هي السابقة إلى التكلم بها وإن اتفق للعجم النطق بها، ويكون الدليل على أن العرب قد سبقت إليها إضافة الله سبحانه الكلام إليها دون العجم. ولابد أن يكون معنى هذه الإضافة إليهم أنهم هم المبتدئون السابقون إليها . ولو سبقت العجم إلى وضعها لوجب إضافتها إليها، وقد تستعمل العجم كثيراً من ألفاظ العرب لضيق لغتها وتعذر الكلام عليهم، فيقولون « حراق » مكان « سراح » و« شروال » مكان قولهم « سراويل » [٢٥] وأمثال ذلك مما يعدون

---

(٢٤) ما ذكره الباقلاني – هنا – ليس مبرراً كافياً لنفي جواز أن يكون المراد بوصف القرآن أنه عربي بقوله تعالى : (قرآنا عربياً) أنه عربي في أسلوبه وصياغته ومعظم ألفاظه.

(٢٥) في مختار الصحاح ص ٢٩٦ قال سيبويه « سراويل » واحدة، وهي أعجمية أعربت، فأشبهت من كلامهم مالا ينصرف . ومن النحويين من لايصرفه أيضاً ويزعم أنه جمع سروال. وقال في =

لفظه ضرباً من التعبير ويقرون أنه لا إسم له في لغتهم.

والعبرانيون [٢٦] يقولون في السماء « شما » وفي الإله « ألوها » وفي الحياة « حيا » وفي الرأس « رسيا » ، فيعدون ذلك ضربا من التعبير باتفاق تواضعهم على التكلم بألفاظ يسيرة معدودة من الألفاظ العربية لايخرجها عن أن تكون عربية. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه.

فصـــل

وقد اعتمد القائلون بهذه البدعة في الدلالة على ما ادعوه بأن قالوا : وجدنا في كتاب الله عزَّ وجل ألفاظاً غير معروفة في لسان العرب، ولا فيها أمارة تدل على أنها من لسانها بأن تدخل في باب الإشتقاق المعروف فتعلم مم اشتقاقها، ولا هي على وزن شيء من أبنية كلامهم، فيعلم بذلك أنها من جملة لغتهم، مثل قوله « استبرق » وما جرى مجراه مما لايعلم في اللغة أصله واشتقاقه، ولا هو على أبْنِية شيء من كلامهم.

فيقال لهم ، / ما أنكرتم من أنه لايجب نفي كون الكلمة من لغتهم، ص١١٠ لأجل عدم العلم بما اشتقت منه، ولا بأنها خارجة عن أن تكون على وزن شيء من كلامهم، بل يمكن أن تكون الكلمة أو الكلمات خارجة عن الكلمات التي هي على بعض أوزان كلامهم، وأن تكون العرب لم تضع جميع ألفاظها على أبنيةٍ وأوزانٍ متشاكلة ومتناسبة [٢٧] وعلى ما بني عليه العروض الذي أخذ به الخليل [٢٨] . وما يتفق فيه أهل العلم باللغة من وضع الأبنية

= القاموس المحيط ص ١٣١١ « السراويل » فارسية معربة. والشروال بالشين لغة. وقال ابن فارس في مجمل اللغة (٤٩٤/١) والسراويل أعجمية والجمع سراويلات. وقال في المصباح المنير ص ٢٧٥ :والجمهور على أن السراويل أعجمية، وقيل عربية جمع سروالة.

(٢٦) العبرانيون : نسبة إلى عابر بن أرفخشذ بن سام بن نوح على ما في لسان العرب (٥٣٢/٤).

(٢٧) الألفاظ في اللغة العربية تنقسم إلى مشتق وجامد . وعلى هذا لايلزم أن تكون جميع الألفاظ الموجودة في اللغة مشتقة، أو يمكن الإشتقاق منها، وذكروا من ذلك كلمة « الرائحة » فهي جامدة لايشتق منها فعل.

(٢٨) هو الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي البصري أبو عبد الرحمن . إمـــام العربية ومستنبط =

والأوزان وتعاطي الإشتقاق. ومن أهل اللغة من ينكر الإشتقاق جملة[٢٩]، بل ما أنكرتم أن يكون في الأسماء ما هو على وزن بعض الأفعال[٣٠]. ومنها ما ليس في لغتهم على وزن مبنى من مباني الأفعال.

فلا يجدون إلى دفع ذلك سبيلا.

ويقال لهم : بضرورة تعلمون أن جميع الأسماء يجب أن تكون مشتقة من معنى معروف وعلى أبنية شيء من الأفعال أم بدليل ؟

فإن قالوا : بضرورة أو بتوقيف الصميم من العرب على ذلك، علم بقولهم الباطل. وإن قالوا بدليل. سئلوا عنه. ولا سبيل لهم إلى ذكر شيء من ذلك.

ثم يقال لهم : لو سلّم لكم أن الإسم في لغتهم لابدّ أن يكون على وزن بعض الأفعال وأن يكون قوله « استبرق » على وزن استفعل واستعجل واستغفر واستحقر واستحجر في أمثال هذه الأسماء ، ويسمى الأصل أفعال مستقبلة، لأنك تقول يزيد الشيء ويعمر الربع ويشكر زيد في غد، وسيزيد المال فيشكر الرجل، ويعمر الربع. وقالوا - أيضاً - رجل عدل، رالعدل فعله. ومن هذا - أيضاً - قولهم « أوعك » [٣١] لأنه اسم فعل من الإمراض. وقيل هو الدعك من الحمى، وقيل نفس الحمى. وقال يزيد بن

= علم العروض. أستاذ سيبويه، وصاحب كتاب العين المشهور في ضبط اللغة . كان شاعراً مقلاً. توفي بالبصرة سنة ١٧٠ هـ وعمره أربع وسبعون سنة، وقيل غيره.

له ترجمة في الفهرست لابن النديم ص ٦٣ وتاريخ العلماء النحويين للمفضل المصري تحقيق عبد الفتاح الحلو ص ١٢٤ - ١٣٤ . وذكر عشرات الكتب التي ترجمت له.

(٢٩) كون بعض أهل اللغة ينكر الإشتقاق جملة، أشار له السيوطي في المزهر (٣٤٥/١) نقلاً عن ابن فارس في فقه اللغة، حيث قال : أجمع أهل اللغة إلا من شذ منهم أن للغة العرب قياساً، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض إلى أن قال « علم ذلك من علمه وجهله من جهله » وما دام أن منكر الإشتقاق شذوذ من أهل اللغة فلا يعتد بقولهم.

(٣٠) وذلك مثل « أحمد » على وزن أفْعَل.

(٣١) الوَعْك : مَغْثُ الحمى كما في مختار الصحاح ص ٧٢٩، وقال ابن فارس في مجمل اللغة (٩٣٠/٤) الوعك : الحمى.

حجية [٣٢] عند منصرفه من عسكر علي رضي الله عنه إلى معاوية :

وقالوا علي ليس يقتل مسلما   فمـن ذا الـذي يستحيي الرقاب ويفتك
وقالوا الهدى هذا فإن يكـن   الهدي فشلت يميني واعترى الجسم أوعك

نقول اعتراه الحمى أو رعدتها، وقد سمي به الشخص، وإذا كان ذلك كذلك سقط، ما تعلقوا به.

واستدلوا - أيضاً - بأن النبي ﷺ لما كان مبعوثاً إلى العرب والعجم وجميع الأمم وجب أن يكون في ألفاظه وألفاظ القرآن الذي أتى به ألفاظ بجميع اللغات على اختلافها لكونه مبعوثاً إلى جميع / أهلها. ص١١١

وهذا - أيضاً - باطل من وجوه :

أقربها ، أنه يجب أن يكون في القرآن جميع اللغات من التركيَّة والزنجيَّة والبربريَّة والخوارزميَّة والنبطيَّة [٣٣]. وهذه جهالة ممن صار إليها، ومعلوم كذبه فيها، ويدل على ذلك ما تلوناه من أي القرآن وتقدم الإجماع على خلافه.

---

(٣٢) في أصل المخطوطة « يزيد بن حجوة » وأشار الناسخ في الهامش إلى أنه حجية بدل حجوة والذي وجدته في الكامل لابن الأثير (٢٨٧/٣) من حوادث سنة ٣٦ هـ. استعمل علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - يزيد بن حجية التيمي على الري من تيم اللات. فكسر من خراجها ثلاثين ألفاً. فاستدعاه علي - رضي الله عنه - وأنكر أنه أخذ شيئاً من المال. فضربه وحبسه. ثم تمكن من الهرب إلى معاوية - رضي الله عنه - بالشام. وبقي في الشام إلى أن اجتمع الأمر لمعاوية فولاه الري. قيل أنه شهد مع علي الجمل وصفين والنهروان، وذكر ابن الأثير في الكامل (٣٢١/٣) أنه ممن شهد على سند التحكيم بين علي ومعاوية. ولكن قال التميمي بدل التيمي. وقد وجدت في البداية والنهاية ٢٧٨/٧ أن الذي شهد على سند التحكيم من رجال علي هو يزيد بن جحفة التميمي - وفي تاريخ الطبري (٥٤/٥) ممن شهد على صك التحكيم، يزيد بن حجية بن ربيعة التيمي وفي تاريخ الطبري (٢٧٣/٥) أنه كان بريد زياد بن أبي سفيان إلى معاوية في أمر حجر بن عدي بن جبلة الكندي . ولم أجد البيتين في ترجمته فيما اطلعت عليه.

(٣٣) نسبة لأقوام هم على التوالي : الترك والزنج والبربر وسكان خوارزم. وأما النبطية فنسبة للأنباط وهم قوم كانوا ينزلون سواد العراق على ما في مختار الصحاح ص ٥٩٠. ثم أصبحت اللفظة تطلق على أخلاط الناس وعوامهم.

فإن قالوا ، كيف تقوم الحجة بالقرآن على جميع أهل اللغات ؟

قيل لهم ، بأن يعلم العقلاء المكلفون منهم أن قريشاً أفصح العرب وأقدر من كل من تقدم وتأخر على نظم الكلام وسائر الأعاريض والأوزان ، فإنه عليه السلام تحداهم بمثل القرآن في نظمه وحالهم حالهم في المناكرة والمنافرة والإختلاف والإنحراف عنه وما خرجوا إليه من حربه ومسابقته فعجزوا عن معارضته أو معارضة سورة منه (٣٤)، فيعلمون عند ذلك أنه آية له، كما يعلم من ليس بساحر ولا طبيب أن ما ظهر على يد موسى وعيسى عليهما السلام من قلب العصا حيَّة وإبراء الأكمة والأبرص وإحياء الميت أنه عظيمة. وقد بيَّنا القول في ذلك في كتاب « تعريف عجز المعتزلة عن إثبات دلائل النبوة وصحتها على مذاهب المثبتة »(٣٥) بما يغني يسيره إن شاء الله.

فأما تعلقهم بأن المشكاة هندية لايعرف في اللغة العربية ، فإنه قول باطل لأن أصلها الذي أخذت منه ويَعود معناها إليه هو الإنفراج من المشكاة والشكوى للأمر وللرجل الذي ينفرج بذكرها معيدها ومبدئها. والمتزوج بنشرها وبثها قالوا : ومنه سُمِّيَت واحدة الأرواق التي يمخض فيها اللبن شكوة (٣٦). فالمشكاة من الكوة والفرجة في الجسم الحاجز بين الشيء

---

(٣٤) لقد تحدى الله سبحانه وتعالى العرب بالقرآن على ثلاث مراحل على التوالي :

الأولى : أن يأتوا بمثله في قوله تعالى : ﴿ قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ﴾.

الثانية : أن يأتوا بعشر سورٍ من مثله في قوله تعالى : ﴿ قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ﴾.

الثالثة : أن يأتوا بسورة من مثله في قوله تعالى : ﴿ أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله ﴾.

(٣٥) لم أجد في مؤلفاته في تاريخ التراث العربي لسزكين (٤٩/٤/١) بهذا الإسم شيئاً من كتبه ولعله يريد أن هذا جزء من أحد كتبه كالتمهيد الذي معظمه نقاش للمعتزلة. ولم يذكر هذا الكتاب في مصنفاته الذين حققوا كتبه أو ترجموا له.

(٣٦) قال ابن فارس في مجمل اللغة (٥١٠/٢) : الشكوة : السقاء الصغير. وقال في مختار الصحاح ص ٣٤٥ : الشكوة : جلد الرضيع وهو للَّبن ، والمشكاة : الكوة التي ليست بنافذة . ولم يذكر أنها معربة.

وغيره. وهي من أبنية كلامهم وموافقة لقولهم مرقاة ومخلاة [٣٧]، وما جرى مجرى ذلك.

وأما تعلقهم [٣٨] بقوله تعالى : ﴿ وفاكهة وأبا ﴾ [٣٩] فقد قال الجمهور من أهل اللغة إنه الحشيش [٤٠] . وقد يجوز أن يعرف هذا - من غريب كلامهم - الواحد والنفر، ولايخرج ذلك عن كونه لغة لهم ومعلوماً معناه عندهم. وهذه جملة في هذا الباب مقنعة إن شاء الله.

---

(٣٧) في القاموس المحيط ص ١٦٦٤ : المرقاة : الدرجة. وكذلك وردت في مختار الصحاح ص ٢٥٤، وذكر فيها لغتين بكسر الميم وفتحها، وقال في المصباح المنير ص ٢٣٦ إنها موضع الإرتقاء .

وأما المخلاة فهي كما في القاموس المحيط ص ٦٥٣ : ما وضع فيه. وقال في مختار الصحاح ص ١٨٩ إنها ما يجمع فيه الخلى أي الرطب من الحشيش.

(٣٨) في المخطوطة « تعقلهم » وهو تصحيف.

(٣٩) سورة « عبس » : ٣١.

(٤٠) تقدم أن الماوردي في تفسيره (٤٠٤/٤) نقل في معنى الأب سبعة أوجه .

بـــاب
القول في تفسير جملة من حروف المعاني

واعلموا - وفقكم الله - أن القول « حرف » يقع على طرف الجسم وشفيره / ولذلك يقولون حرف الطريق وحرف الإجانة [١] والرغيف وحرف الوادي والجبل. ويقع على الحرف المكتوب من حروف المعجم. ويقع في اللغة على الناقة، ويقع على الكلمة التامة. ولذلك يقولون ما فهمت هذا الحرف من كلامهم وما أخطأ فلان وما أصاب في حرف من كلامه يريدون في كلمة منه[٢].

ص١١٢

فأما الحرف اللغوي الذي يتكلم أهل اللغة على معانيه وأحكامه فهو : « اللفظ المتصل بالأسماء والأفعال وكل جملة من القول والداخل عليها لتغيير معانيها وفوائدها »[٣] ، نحو في ومن وإلى، وبعد وحتى وما نذكر جملة منه.

فصــــل [٤]

القول في معنى « مَنْ » [٥]

ولمن ثلاثة مواضع فتجيء للخبر والجزاء والإستفهام [٦].

---

(١) الإجّانة : بتشديد الجيم إناء يغسل فيه الثياب، والجمع أجاجين. أنظر المصباح المنير ص ٦ ومختار الصحاح ص ٧.

(٢) أنظر المعاني التي ذكرها الباقلاني لكلمة « الحرف » القاموس المحيط ص (١٠٣٣) ، فقد ذكرها كلها وزاد عليها أنه يأتي بمعنى وجه واحد أو على شك ومنه قوله تعالى : ﴿ ومن الناس من يعبد الله على حرف ﴾ ويأتي بمعنى لغة، ومنه قوله ﷺ : « نزل القرآن على سبعة أحرف » أي سبع لغات. وينظر في ذلك مختار الصحاح ص ١٣١ والمصباح المنير ص ١٣٠.

(٣) عرفه في القاموس المحيط ص ١٠٣٣ بأنه « ما جاء لمعنى ليس باسم ولافعل » ثم قال وما سواه من الحدود فاسد.

(٤) في المخطوطة « باب » وجعل الكلام على بعض الحروف في فصول فوحّدت ذلك.

(٥) بدأ المصنف بـ(مَنْ) وهي في الواقع اسم وليست حرفاً. ولكن جرى على عادة المؤلفين في حروف المعاني مثل علي بن عيسى الرماني المتوفي سنة ٣٨٤ هـ بأنه يذكر ما يسمى بالأدوات سواء كانت حروفاً أم أسماء.

(٦) ذكر المصنف ثلاثة أوجه لاستعمال (مَنْ) ، ولكن زاد الرماني في كتاب حروف المعاني ص = =

نحو قولك في الخبر :

أعجبني من رأيت ، وجاءني من لقيت.

ومجيؤها للشرط والجزاء، نحو قولك : من جاءني أكرمته، ومن عصاني عاقبته.

وأما مجيئها للاستفهام فنحو القول : من عندك ؟ ومن كلمك ؟

وهي موضوعة للعقلاء خاصة، ولاتصلح أن تقول : في جواب من عندك ؟ الحمار والثور، ولا في الخبر رأيت من عرفت وتعني الثور، ولا في الجزاء. من دخل داري عاقبته وتعني الثور (٧).

فصـــل

القول في معنى « أي »

ولأي – أيضاً – ثلاثة مواضع : فتجيء للخبر والشرط والجزاء والإستفهام (٨).

فمجيؤها للخبر، نحو قولك : لا ضَرَبَ ولا كَلَّم أيهم قام، وأيهم في الدار.

---

١٥٧ أربعة أوجه أخرى هي :

أ) الموصوفة : وتكون نكره مثل : مررت بمن خير منك.

ب) المحمولة على التأويل : كقوله تعالى ﴿ومنهم من يستمعون إليك﴾ يونس : ٤٢

جـ) المنقولة من أجل أم كقوله تعالى : ﴿أمَّن هو قانت آناء الليل﴾.

د) الموسومة بعلامة النكرة : كقول الشاعر : منون أنتم ؟

(٧) يوجد تفصيل دقيق لاستعمالات (مَنْ وما) . والموضع الذي مثَّل به المصنف لايجوز فيه استعمال (مَنْ) في موضع (ما) . ولكن توجد مواضع أخرى يمكن أن يستعمل أحدهما مكان الآخر مثل قوله تعالى : ﴿فمنهم من يمشي على بطنه﴾ النور : ٤٥. ومثل قوله تعالى : ﴿والسماء وما بناها﴾ وقوله تعالى : ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ ، ينظر في ذلك الكليات للكفوي ص ٨٢٣ – ٨٢٨. فقد جمع كل مايتعلق بهما.

(٨) ذكر الرماني في كتاب معاني الحروف ص ١٥٩ لأي سبعة أوجه من الإستعمال، وينظر ما يتعلق بأي وأوجه استعمالها الكليات للكفوي ص ٢٢٠.

ومجيؤها للاستفهام، فنحو القول : أي الناس رأيتَ ؟ وأيهم عرفتَ ؟.

وكونها شرطاً وجزاء نحو قولهم : أيهم تضرب أضرب، وأيهم تكلم أكلم.

فصــل

القول في معنى مِنْ

ولمن ثلاثة مواضع : (٩)

أحدها : إفادة إبتداء الغاية، وهذا أصلها على ما ذكره القوم، وهي نقيضةُ « إلى »، لأن « إلى » تجيء لإنتهاء الغاية و« مِن » لابتدائها. وقد تدخل في الكلام للتبعيض وتكون صلة في الكلام زائدة.

فأما كونها لإبتداء الغاية، فنحو قولهم : جئتُ من الحجاز إلى العراق، وهذا الكتاب والرسول من زيد إلى عمرو، وتعني ابتداء مجيئه وصدوره من زيد، وأنهما انتهيا إلى عمرو وإلى العراق (١٠).

وأما مجيؤها للتبعيض، فنحو قولك : أخذت من مال زيد ومن علمه، ونلتُ من طعامه.

---

(٩) ذكر الرماني في كتاب معاني الحروف ص ٩٧ معانٍ أخرى لها، منها :

الأول : الجنس ومنه قوله تعالى : ﴿ واجتنبوا الرجسَ من الأوثان ﴾ سورة الحج : ٣٠

الثاني : تأتي بمعنى « عن » عند الكوفيين، ومنه قوله تعالى : ﴿ الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ﴾ .

الثالث : تأتي بمعنى « الباء » ومنه قوله تعالى ﴿ يحفظونه من أمرالله ﴾ سورة الرعد : ١١

الرابع : تكون قَسَماً ولا تدخل إلا على رب عند البصريين، نحو : مِنْ رَبي لأخرجن.

الخامس : تكون فعل أمر من المَيْن، وهو الكذب.

السادس : تكون بمعنى « إلى » كما قال الأصمعي، وأنشد : أأزمعت من آل ليلى ابتكارا.

وانظر في ذلك : رصف المباني ص ٣٨٨ ، وقد قسمها إلى زائدة وغير زائدة، وذكر مواضع كل قسم، والكليات للكفوي ص ٨٣٠.

(١٠) في المخطوطة (إلى الحجاز) والسياق يقتضي (إلى العراق).

وأما كونها صلةً زائدةً ، فنحو قولك : ما جاءني من أحد، تريد ما جاءني أحد.

فصــل

القول في معنى « ما » (١١)

فأما « ما » فقد تدخل في الكلام للنفي والجحود، نحو القول : ما لزيدٍ عندي حق / وما أحسنَ زيدٌ. وما قام عمرو، ونحو ذلك. وتدخل في الكلام للتعجب، نحو القول : ما أحسنَ زيداً، وما أجمل عمراً، على وجه التعجب من زيد وعمرو وجمالهما. ص١١٣

وقد تدخل في الكلام للإستفهام (نحو) (١٢) ما أحسن من زيد ؟ تعني أي شيء أحسن من زيد. وقد قال بعض أهل اللغة إنها خاصة لما لا

---

(١١) ذكر الباقلاني ثلاثة معان ترد لها « ما » ، وهي النفي والجحود والتعجب والإستفهام وقد ذكر الرماني في كتاب معاني الحروف ص ٨٦ أنها تكون إسمية، ولها خمسة مواضع ، وتكون حرفاً - أيضاً - في خمسة مواضع.

أما الإسمية فقد ذكر الباقلاني منها الإستفهام والتعجب . وذكر الرماني الثلاثة الأخرى وهي :

الأول : الشرط ومنه قوله تعالى : ﴿ ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ﴾ فاطر : ٢.

الثاني : أن تكون اسم موصول بمعنى الذي، ومنه قوله تعالى : ﴿ فاصدع بما تؤمر ﴾ الحجر : ٩٤.

الثالث : أن تكون نكرة موصوفة، نحو . « مررت بما معجب لك ».

أما الحرفية فذكر منها الباقلاني موضعاً واحداً، وهو النفي ، وذكرالرماني أربعة مواضع أخرى وهي:

الأول : أن تكون مصدرية، نحو : « يعجبني ما قمت » أي قيامك. وهي حرفية، لا تحتاج إلى عائد عند سيبويه، وعند غيره تكون اسماً وتحتاج إلى عائد.

الثاني : أن تكون زائدة، نحو : « إنما زيد قائم » فتكون كافة، وبعضهم - مع قوله بزيادتها - لم يجعلها كافة، فقال في المثال السابق « إنما زيداً قائم ».

الثالث : تدخل على (رب) فتسلطها على الفعل، ومنه قوله تعالى : ﴿ ربما يود الذين كفروا ﴾ الحجر : ٢ ، لأن (رب) في الأصل تدخل على الأسماء النكرة، فإذا قرنت بها (ما) دخلت على الفعل.

الرابع : أنها تدخل على « لو » فتنتقل معناها الذي هوامتناع الشيء لامتناع غيره إلى التحضيض، ومنه قوله تعالى : ﴿ لو ما تأتينا بالملائكة ﴾ الحجر : ٧.

وانظر - أيضاً - رصف المباني ص ٣٧٧ ، ٣٦٥ والكليات للكفوي ص ١٨٤، ٨٣٣، ٩٩٧.

(١٢) كلمة « نحو » إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها.

يعقل وقال آخرون : بل هي لما يعقل وما لا يعقل، وأنه قد يكون جوابها بذكر ما يعقل وما لايعقل وصفات الغافلين إذا قيل : ما عندك ؟ صلح أن تجيب بذلك أجمع.

فصـــل

القول في معنى « أم »

ولها موضعان : [١٣]

أحدهما : الإستفهام، نحو القول سكتَ أم نطقتَ، وقمتَ أم قعدتَ [١٤] وقد تكون في الإستفهام بمعنى أيهما إذا قلتَ : أزيد عندك أم عمرو ؟ فكأنك[١٥] قلت أيهما عندك ؟ [١٦] قالوا : وقد تكون « أم » للإستفهام منقطعة [١٧] من أول الكلام (نحو) [١٨] : إنها لإبل أم شاة، وهذا زيد أم أخوه .

وقد تكون « أم » بمعنى « أو » إذا أريد بها الإستفهام، إذا قلت : أزيد عندك أم عمرو ؟ فهو كقولك : أزيد عندك أو عمرو ؟

---

(١٣) ذكر الرماني في كتاب حروف المعاني ص ٧٠ مواضع أخرى تأتي فيها « أم » ومن ذلك : أولاً أنها تأتي للتعريف في لغة هذيل، ومنه قوله ﷺ : « ليس من إمبر أمصيامُ في امسفر» بمعنى « ليس من البر الصيام في السفر ».

وانظر في ذلك رصف المباني ص ١٧٨ والكليات للكفوي ص ١٨٢.

(١٤) في هذين المثالين الإستفهام مقدر، والتقدير أسكتَ أم نطقتَ ؟

(١٥) في المخطوطة (وكانك).

(١٦) ويكون الجواب في الإستفهام مع أم المعادلة بالتعيين، ومع « أو » بلا أو نعم ونفى المالقي في رصف المباني ص ١٧٩ أن يشترط في « أم » أن تتقدمها الهمزة لاغير، بل يجـــوز أن تتقدمها « هل ».

(١٧) يريد بالمنقطعة أنها تأتي بمعنى « بل ».

(١٨) (نحو) إضافة من المحقق.

فصـــل

القول في معنى « إلى » (١٩)

قد قلنا إنها موضوعة لإنتهاء الغاية نحو القول : ركبتُ إلى زيد، وكتبتُ إلى عمرو وكُلْ الطعام إلى آخره (٢٠). وتكون في هذا الموضع بمعنى « حتى » التي هي للغاية، وإن أريد به دخول الغاية في الكلام فبدليل يوجب ذلك غير « إلى »(٢١)، نحو قوله تعالى : ﴿ وأيديكم إلى المرافق ﴾ (٢٢) والمراد به مع المرافق، بدليل غير الحرف. ولذلك لم يوجب قوله تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ (٢٣) دخول الليل مع النهار.

فصـــل

في معنى الواو في الكلام (٢٤)

فأما الواو فإنه موضوع للجمع والنسق والإشراك بين المذكورين، نحو

---

(١٩) ذكر المصنف أن الأصل في « إلى » أنها وضعت لإنتهاءالغاية، ولا تدل بذاتها على دخول الغاية في المغيا، إنما يستدل على الدخول وعدمه من دليل خارجي عنها وذكر الرماني في كتاب حروف المعاني ص ١١٥ وغيره أن لها مواضع أخرى ومن ذلك :

أولاً : أنها تأتي بمعنى (مع) ، وعندئذ يكون حكم ما بعدها مثل حكم ما قبلها، ومنه قوله تعالى: ﴿ ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ النساء : ٢ أي مع أموالكم – ومنه أيضاً – قوله تعالى : ﴿ من أنصاري إلى الله ﴾ الصف : ١٤.

ثانياً : تأتي بمعنى « في » ، وهو قليل مبني على السماع، ومنه قول النابغة :

فلا تتركني بالوعيد كأنني ... إلى الناس مطليٌ به القار أجرب

ومنه قوله تعالى : ﴿ ليجمعنكم إلى يوم القيامة ﴾ النساء : ٨٧ والأنعام : ١٢.

ثالثاً : تأتي بمعنى « على »، ومنه قوله ﷺ : « من ترك كلاً وعيالاً فإليَّ ».

رابعاً : تأتي بمعنى « عند » كما ذكر الرماني.

وينظر في ذلك – أيضاً – الكليات الكفوي ص ١٦٨ ، ورصف المباني ص ١٦٦.

(٢٠) الذي يبدو لي أنها في هذا المثال ليست لإنتهاء الغاية، بل هي بمعنى « مع ».

(٢١) يوجد عدة أقوال في دخول ما بعد «إلى» فيما قبلها ذكرها المالقي في رصف المباني ص ١٦٧.

(٢٢) سورة المائدة آية (٦).

(٢٣) سورة البقرة آية (١٨٧).

(٢٤) ذكر المصنف موضعين إلى « الواو » الأول أنها للعطف، والثاني أنها بمعنى أو، وقد ذكر غيره من النحاة معانٍ أخرى، ومن ذلك.

=

القول : ضربت زيداً وعمراً.

وتكون بمعنى « أو » كقوله تعالى : ﴿ ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾ [٢٥] أي أو ثلاث أو رباع.

فأما من زعم من الفقهاء أنها موضوعة للترتيب والتعقيب بمنزلة « ثم » والفاء وبعد فقد خالف ما عليه أهل اللغة ، [٢٦] ومن قال منهم أن الواو تفيد الترتيب فيما لايمكن الجمع بين فعليهما فلا وجه له أيضاً، لأن أهل اللغة وضعوها للإشتراك والنسق لا للترتيب، ولم يفرقوا في ذلك بين ما يمكن الجمع بينه وبين مالا يمكن ذلك فيه.

ومن أقوى الأدلة على أنها لاتوجب الترتيب ولا التعقيب أنها تدخل في أفعال الإشتراك التي لايكون الفعل فيها إلا من اثنين معا، نحو قولهم/ ص١١٤ اقتتل زيد وعمرو ، واختصم واشترك. فلو كان يوجب الترتيب كما يوجبه « ثم » والفاء وبعد لكان قد حصل الفعل من أحد المختصمين قبل حصوله

= الأول : أن تكون بمعنى « مع » وتكون بذلك جامعة فقط غير عاطفة ، نحو : استوى الماء والخشبة، وتسمى في ذلك بواو المعية.

الثاني : تكون للحال، ومنه قوله تعالى : ﴿ لم يدخلوها وهم يطمعون ﴾ الأعراف : ٤٦.

الثالث : تكون للقسم ، ومنه قوله تعالى : ﴿ والشمس وضحاها ﴾ الشمس (١).

الرابع : تكون زائدة، ومنه قوله تعالى : ﴿ حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها ﴾ الزمر (٦٣).

الخامس : تكون للإبتداء، ومنه قوله تعالى : ﴿ هل تعلم له سمياً ويقول الإنسان ﴾ مريم : ٦٥، ٦٦.

ويوجد مواضع أخرى لها تكون فيها بدلاً عن حرف آخر أو تكون موضوعة في داخل الكلمة، مثل كونها علامة على الجمع وغير ذلك. استقصى ذلك المالقي في رصف المباني ص ٤٧٣ - ٥٠٢. وينظر - أيضاً - كتاب حروف المعاني ص ٥٩ والكليات للكفوي ص ٩١٨.

(٢٥) النساء آية (٣).

(٢٦) قال الرماني في كتاب حروف المعاني ص ٥٩ : « وذهب قطرب وعلى بن عيسى الربعي إلى أنه يجوز أن تكون مرتبة»، ونقل عن الشافعي مثله، ونقل المالقي في رصف المباني ص ٤٧٤ هذا القول عن الكوفيين وجعلوها كالفاء. ونقل قولاً ثالثاً عن أبي زيد السهيلي أنه جعلها حقيقة في الترتيب مجازاً في عدمه، وهذا القول أقرب لقول البصريين. والراجح ما ذهب إليه المصنف والبصريون من أنها لاتفيد الترتيب، بل يستفاد الترتيب من قرائن خارجية . لورودها لعدم الترتيب في القرآن، ومنه قوله تعالى : ﴿ يامريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين ﴾ آل عمران : ٤٣، وقوله تعالى : ﴿ فكيف كان عذابي ونذر ﴾.

من الآخر. وهذا باطل باتفاق أهل اللغة (٢٧).

فصـــل

في معنى الفاء (٢٨)

فأما الفاء فمعناه إذا كان للنسق والعطف إيجاب الترتيب (٢٩) بغير مهلة ولا فصل، فهي في ذلك مخالفة للواو وثم وبعد ، لأن الواو وبعد لاتفيدان تعقيباً وإن أفاد « ثم » الترتيب . وبعد وثم تفيده بمهلة، و« بعد » تحتمل المهلة وغير المهلة. فإذا قلت ضربت زيداً فعمراً فبكراً أوجب الترتيب والتعقيب. قالوا ولذلك دخل الفاء في الشرط والجزاء لأنه أدخل لتعجيل الجزاء إذا قلتَ لا تسىء لي فأسوءك.

وقد يكون جواب جملة من الكلام ، نحو قوله تعالى : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ﴾ (٣٠) . وإذا دخلت مكة فاشتر عبداً وثوباً.

وقد يكون جواب الأمر، نحو قوله تعالى ﴿ كن فيكون ﴾ (٣١) فيكون ههنا جواب قوله : كن، وليس هو في هذا الموضع للتعقيب.

---

(٢٧) واستدل البصريون بورودها في القرآن غير مفيدة للترتيب، كما ذكرنا في الحاشية السابقة.

(٢٨) ذكر المصنف ثلاثة مواضع من استعمالات الفاء. وقد تأتي لمعانٍ أخرى، ومن ذلك :

الأول : للإبتداء ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إنما إلهكم إله واحد، فهل أنتم مسلمون ﴾ الأنبياء : ١٠٨

الثاني : تكون زائدة عند بعضهم، نحو قول الشاعر : وقائلةٍ خولان فانكح فتاتهم.

(٢٩) نقل المالقي في رصف المباني ص ٤٤٠ أن الكوفيين ذهبوا إلى أنَّ الترتيب لايلزم فيها مستدلين بقوله تعالى : ﴿ وكم قرية أهلكناها فجاءها بأسنا ﴾ الأعراف : ٤.

وعند البصريين هذه الآية مؤولة تقديرها : وكم من قرية أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا فهلكت . مثل تأويل قوله تعالى : ﴿ ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ﴾ أي إذا أردتم القيام إلى الصلاة.

(٣٠) سورة المائدة : ٦

(٣١) سورة البقرة : ١١٧ وفي آياتٍ كثيرة.

فصـــل

القول في معنى « ثم » [٣٢]

و« ثم » موجبة للترتيب بمهلة وفصل [٣٣] . إذا قلت : إضرب زيداً ثم عمراً.

وقد يكون بمعنى الواو، نحو قوله تعالى : ﴿ ثم الله شهيد على ما يفعلون ﴾ [٣٤] يريد والله شهيد، لأنه مشاهد لذلك في حال وقوعه.

فصـــل

القول في معنى « بعد » [٣٥]

و« بعد » إنما تفيد الترتيب ولا تفيد ترتيباً على مهلة أو غير مهلة، بل

---

(٣٢) ذكر الرماني في كتاب معاني الحروف ص ١٠٥ أن بعض العرب تقول « فُمَّ » بإبدال الثاء فاء.

(٣٣) ذهب الكوفيون إلى أنَّ « ثم » لاتفيد الترتيب بحجة أنها وردت لعدم الترتيب لقول أبي نواس :

قل لمن ساد ثم ساد أبوه　　　قبله ثم قبل ذلك جــــده

ولوروده في القرآن في قوله تعالى : ﴿ ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ﴾ سورة الأعراف : ١١ ، والأمر بالسجود كان قبل خلقنا.

والصحيح مذهب البصريين بدليل استقراء كلام العرب . وللبصريين عن البيت والآية أجوبة، أقواها بالنسبة للآية أن المقصود بخلقناكم خلقنا أباكم آدم. وبالنسبة للبيت أنه لايلزم أن تكون سيادة الأب قبل الإبن ولا الجد قبل الأب، لأنه قد يسود الأب بسبب سيادة ابنه، وقد يسود الجد بسيادة الأب أو ابن الإبن.

وينظر في ذلك رصف المباني ص ٢٤٩، وكتاب معاني الحروف للرماني ص١٠٥.

وبعضهم خص إفادة « ثم » للترتيب والتراخي بعطف المفرد، وللكفوي في الكليات ص ٣٢٤ بحث مفيد جداً فيما ترد إليه « ثم ».

(٣٤) سورة يونس آية : (٤٦).

(٣٥) لم يذكر المالقي في رصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف « بعد » لأنها ظرف زمان وظرف مكان. وتأتي « بعد » لمعاني غير الترتيب، ومن ذلك :

أولاً : تأتي بمعنى « قبل » ومنه قوله تعالى : ﴿ ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ﴾.

ثانياً : تأتي بمعنى « مع »، ومنه قوله تعالى : « عُتُلٍ بعد ذلك زنيم ».

و« بعد » لها أحوال في إعرابها لأنها إما أن تكون مضافة. وفي هذه الحالة تكون معربة حسب اقتضاء العوامل، وإما أن تكون مقطوعة عن الإضافة .فإن كان المضاف إليه منوياً تكون مبنية على الضم، وإن كان المضاف إليه منسياً تكون معربة على حسب اقتضاء العوامل، وترد هذه الأوجه في قوله تعالى : ﴿ ولله الأمر من قبل ومن بعد ﴾ الروم : ٤، وينظر في ذلك الكليات للكفوي ص ٢٣٥.

يصلح ما بعدها أن يكون بمهلة وغير مهلة (٣٦).

فصـــل

في معنى « حتى »

ولحتى ثلاثة مواضع : (٣٧)

وأصلها في اللسان للغاية ، هي حرفٌ جارٌ ، تقول : « أكلت السمكة حتى رأسِها، وضربت القوم حتى زيدٍ . معناه حتى انتهيت إلى زيد وإلى رأسها.

وقد يكون بمعنى الواو إذا قلت : كلمتُ القوم حتى زيداً كلمته، تريد وزيداً كلمته.

فصـــل

القول في معنى « متى » (٣٨)

و« متى » ظرف زمان وسؤال عنه، وجوابها يقع بالزمان إذا قلت : متى الحرب ؟ ومتى قام زيد ؟ قلت : غداً، وقام زيد أمس (٣٩).

---

(٣٦) حذف إمام الحرمين في تلخيص التقريب ما يتعلق بـ « بعد ».

(٣٧) ذكر الباقلاني أن لحتى ثلاثة مواضع، ولم يذكر إلا موضعين هما : أنها للغاية وتكون على ذلك جارّة، وقد تكون عاطفة بمعنى الواو أو بمعنى « مع ». والموضع الثالث : أن تكون حتى للإبتداء. وعلى الأحوال الثلاثة أنشد البيت التالي على ثلاثة أوجه :

ألقى الصحيفة كي يخفف رحله　　　والزاد حتـــى نعله ألقـــاها

وتوجد أحكام لها من حيث العمل والإهمال وما تدخل عليه موجودة في مظانها. وينظر بالنسبة لها رصف المباني ص ٢٥٧ وكتاب معاني الحروف للرماني ص ١١٩ والكليات للكفوي ص ٣٩٥. ونقل عن الفراء أنه قال : « أموت وفي نفسي شيء من حتى »، وذكر أنها تخالف « إلى » في أحكام كثيرة، وذكر الرماني في ص ١٦٤ أن لها موضعاً رابعاً وهو أنها ناصبة للفعل بمعنى كي، نحو صليتُ حتى أدخل الجنة، أو بمعنى إلى أن، نحو : « سرت حتى أدخل المدينة ».

(٣٨) لم يذكر المالقي في رصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف « متى » لأنها ظرف زمان.

(٣٩) ذكر الباقلاني موضعاً واحداً تستعمل فيه « متى »، وهو السؤال عن الزمان. وذكر غيره أنها تأتي شرطية ، نحو قولهم : « متى تقم أقم » وتأتي بمعنى « وسط »، مثل قولهم : أخرجه من متى كُمه. أي من وسط كُمه. وينظر في ذلك الكليات للكفوي ص ٨٣٩.

(٤٠) لم يذكر المالقي في رصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف « أين » لأنها اسم

فصـــل

القول في معنى « أين » [٤٠]

و« أين » سؤال عن المكان، وهي عندهم ظرف مكان وجوابها يقع به إذا قلت : أين زيد ؟ قيل : في المسجد أو في الدار.

فصـــل

القول في معنى « حيث » [٤١]

و« حيث » - أيضاً - ظرف مكان [٤٢] . إذا قيل : حيث وجدتَ زيداً فأكرمه.

---

(٤٠) لم يذكر المالقي في رصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف « أين » لأنها اسم استفهام يستفهم بها عن المكان. وذكر أهل اللغة أنها تأتي - أيضاً - للشرط ، نحو : « أين تجلس أجلس » وانظر في ذلك الكليات للكفوي ص ٢٢٢.

(٤١) لم يذكرها المالقي في رصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف لأنها ظرف زمان وظرف مكان.

(٤٢) قول المصنف أنها للمكان، ولم يذكر الزمان حمله اللغويون على الغالب في حالها.

وقال اللغويون إنها مُثَلَّثة الآخر. واختلف في همزة « إن » بعدها فابن هشام يرى كسرها والجرجاني يرى فتحها، وذهب الكفوي إلى جواز الأمرين وإن كان الكسر أكثر.

وتأتي « حيث » للتعليل، كقولهم : « النار من حيث إنها حارة تسخن الماء »، وانظر الكليات للكفوي ص ٣٩٩.

فصـــل

القول في معنى « إذ [٤٣] و إذا »/ ص١١٥

وهمـا ظرفـان من الزمـان، فـ« إذ » لما مـضى ، و« إذا » [٤٤] لما يستقبل. تقول : قمت إذ قام زيد . وأقوم إذا قام عمرو.

وقـد ذكـرنا في الكتـاب الكبيـر والأوسط في الأصـول [٤٥] تفسيـر

---

(٤٣) لم يتعرض الرماني في كتاب معاني الحروف إلى « إذْ ».
والأصل في « إذ » كما ذكر الباقلاني أنها ظرف للماضي من الزمان تضاف إما للجملة، نحو: جئت إذ قام زيد. أو للتنوين المعوض عن الجملة، نحو قوله تعالى : ﴿ يومئذٍ يصدر الناس أشتاتاً ﴾ الزلزلة : ٦

وإذا اتصلت بـ« ما » تكون حرفاً عند سيبويْه وتكون للشرط والجزاء فتجزم الفعل المضارع وصحح المالقي في رصف المباني مذهب سيبويْه لأنها تصبح مثل « إن » الشرطية المتفق على حرفيتها. وغير سيبويْه جعلها ظرفاً على أصلها في غير باب الجزاء، ورجحه الكفوي في الكليات وإذا دخلت « إذ » على الفعل المضارع كان معناها ماضياً ، كقوله تعالى : ﴿ وإذ يمكر بك الذين كفروا ﴾.

وذكر أهل اللغة أن « إذ » تأتي لغير الظرفية والشرط لمعان أخرى، ومنها :
أولاً : البدل، ومنه قوله تعالى : ﴿ واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت ﴾ مريم : ١٦.
ثانياً : للتعليل، ومنه قوله تعالى : ﴿ ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم ﴾ الزخرف : ٣٩.
وتأتي لمعانٍ أخرى ذكرها الكفوي في الكليات ص ٦٩، وانظر أيضاً رصف المباني ص ١٤٨.

(٤٤) لم يذكر الرماني « إذا » في كتاب معاني الحروف لأنها ظرف عند طائفة من أهل اللغة. والأصل أن « إذا » ظرف لما يستقبل، كما ذكر الباقلاني، ولكنها قد تستعمل للماضي، ومنه قوله تعالى ﴿ إذا بلغ بين السدين ﴾ الكهف : ٩٣.

وتكون « إذا » للمفاجأة، ومنه قوله تعالى : ﴿ إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم خامدون ﴾ يس : ٢٩ وتكون في هذه الحالة مختصة بالدخول على الجملة الإسمية. ولاتحتاج إلى جواب.

وقد تأتي « إذا » جواباً للشرط ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون ﴾ الروم : ٣٦.

وينظر في كل ذلك رصف المباني ص ١٤٩ والكليات للكفوي ص ٦٩ والجنى الداني ص ١٤٧، والمغني اللبيب ص ٩٢.

(٤٥) لم يذكر سزكين في تاريخ التراث العربي للباقلاني كتابين . بهذين الإسمين. وفسر الناسخ كلمة « الأصول » بأصول الفقه، ولكن القاضي عياض في ترتيب المدارك. ذكر له كتاب الأصول الكبير، والأصول الأوسط، وذكر – أيضاً – أن له التقريب والإرشاد الكبير والأوسط والصغير، وبذلك يكون هذا الكتاب هو الصغير.

أضعاف هذه الحروف ووجوه معانيها والشواهد عليها، وما ورد في القرآن من أمثالها وكشفنا ذلك بما في بعضه إقناع، وإن كان في هذه الجملة التي رسمناها كفاية واقناع.

بـــــاب
القول في أنه يجوز أن يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان وأكثر من ذلك (١)

اعلموا أن من الأسماء والألفاظ ما يفيد فيما يجري عليه فوائد مختلفة، كما أن منها ما يفيد فيما يجري عليه فوائد متفقة.

فالذي يفيد منه فوائد متفقة، نحو القول : لون وكون وسواد، وما يجري مجرى ذلك، لأنه قول يفيد هيئة يتكون بها الجسم وما يصير به في الجهة والمكان وجميع ما يتناوله القول سواد (٢) متفق في الجنس، وكذلك كل إسم جرى على جنس واحد . وكالقول حياة وعلم وقدرة وإرادة وإدراك وأضداد هذه الصفات مما يفيد جميعه فائدة واحدة وإن كان أجناساً مختلفة.

والذي يفيد منه معاني مختلفة، فنحو القول : بيضة وجارية وعين،

---

(١) ما عنون به المصنف هو القسم المقصود بالبحث. ولكن إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٨) قسم إفادة اللفظ إلى قسمين رئيسين هما : ما وضع لإفادة معنى واحد، ولم يستعمل عرفاً في غيره، وإذا أطلق لايفيد إلا ذلك المعنى، وهذا القسم لم يُشر إليه الباقلاني هنا. والثاني : ما وضع لمعنيين فصاعداً في وضع اللغة، وهو ما يسميه أهل اللغة بالمشترك.

واللفظ المشترك : إما أن تكون معانيه غير متباينه كأن يكون أحدهما جزءاً من الآخر أو كون أحدهما وصفاً للآخر وعبّر عنه الباقلاني بما يفيد فوائد متفقة .. وإما أن تكون معانيه مختلفة متباينة، وهذا هو الذي عقد له الباقلاني هذا الباب.

(٢) توضيح ذلك أن كلمة « سواد » يطلق على القار وعلى الشخص الأسود. فهو لفظ مشترك بينهما، وبين المعنيين ارتباط وعلاقة. وفي هذا المثال ليس المعنى الموجود في ما يطلق عليه بالسوية. لأن سواد القار قد يزيد على سواد الشخص. وهذا القسم يسمى عند اللغويين بالمشكك. وقد عرفه الجرجاني في التعريفات ص ١٤٦ بأنه « الكلي الذي لم يتساو صدقه على أفراده، بل كان حصوله في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر».

وقد يكون حصول المعنى بالسوية، وهذا يسمى بالمتواطىء، ككلمة الإنسان وعرفه الجرجاني في التعريفات ص ١٣٤ بأنه « الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية ». وهذا القسم لامانع أن يراد به معانيه في آن واحد إذا لم تقم قرينة على خلاف ذلك.

وأمثال ذلك مما يفيد في كل شيء يجري عليه فائدة غير فائدة الآخر، وقد دخل في هذا الباب قول القائل : « افعل » . وقولنا قرء وأقراء وطهور ونكاح ومس وملامسة، وأمثال ذلك مما يصح إجراؤه على معنيين مختلفين ومعاني مختلفة، نحو القول : أي شيء يُحسنُ زيدٌ، الذي ربما عُبِّر به عن الإستفهام. وربما أريد به العبارة عن التقليل لما يحسنه، وربما عُني به التعبير عن التكبير والتعظيم. وهذا الضرب ونحوه لاخلاف في وقوعه على معاني مختلفة، لأن قولنا بيضة يقع على الخوذة وعلى بيضة النعام والدجاج. والقول « جارية » مشترك بين الأمة المملوكة وبين السفينة الجارية، وكذلك القول « قرؤ » يقع على زمن الحيض المعتاد، وعلى زمن الطهر، والأولى عندنا أن يكون القول قرءاً / يتناول زمن الحيض والطهر في حكم اللسان، ص٦ ويفيد فيهما فائدة واحدة، وهي أنه زمن معتاد. ولم تخص أهل اللغة بهذه الفائدة زمن الطهر دون زمن الحيض. وإنما لايصح الإعتداد بهما جميعاً لمنع الشرع من ذلك لإختلاف فائدة الإسم فيهما. فيجب إدخاله في القسم الأول [٣]، وقولنا نكاح يقع على العقد والوطء جميعاً، وإن كان مجازاً في العقد وحقيقة في الوطء. وكذلك القول مسيس ولمس لأنه يتناول اللمس والمس باليد وهو ظاهره، ويقع على الوطء لكونه كناية عنه . والقول « إفعل » يقع على الإباحة وعلى الأمر والتهديد والوعيد [٤]. ومنه أيضاً قوله ﷺ « لاصلاة إلا بأم الكتاب » وإلا بطهور[٥]. لأنه يحتمل أن يريد به لاصلاة مجزئة شرعية، ويحتمل أن يريد لاصلاة كاملة فاضلة، على ما بيَّناه من قبل.

---

(٣) أي فيما يدل على معنيين غير متباينين. لأنه حمل لفظة القرء على الزمن المعتاد، وهو شامل للطهر والحيض، لأن كلا منهما معتاد.

(٤) هذه الأمثلة التي ذكرها الباقلاني ليست من المشترك. لأن المشترك يطلق على معانيه وضعاً وبالتساوي، وأما كون اللفظ له معنيان حقيقي ومجازي، فالمعنى الحقيقي أرجح من المعنى المجازي إذا تجرد عن القرينة.

(٥) تقدم تخريج الحديثين والكلام عليهما بالتفصيل.

وجميع المختلف من معاني هذه الألفاظ الواردة في أحكام الشرع وغير أحكامه على ضربين :

فضرب منه ، مختلف متضاد لا يصح القصد إليه واجتماعه في عقد المتكلم. ومنه مختلف غير متضاد يصح القصد إليه والإرادة له. (٦)

والمختلف المتضاد منه نحو القول : « إفعل » وأي شيء يُحسنُ زيدٌ ؟ ، لأن القول « إفعل » يكون عبارة عن الإباحة، وعن الأمر، وعن الإيجاب، وعن الندب، وعن التهديد والزجر. ولايصح قصد المتكلم به إلى معنيين منه لتضاد القصد إلى ذلك وإحالته. وكذلك القول في أي شيءٍ يُحْسنُ زيدٌ ؟ لا يصح أن يَقصد به إلى معنيين مما يصلح له حتى يريد به المتكلم الإستفهام عما يحسنه والتقليل والتكثير له، هذا ونحوه متفق على أنه محال أن يراد بالكلمة الواحدة لتضاد الإرادة للضدين مع العلم بتضادهما، كما تتضاد الإرادة للشيء والكراهة له.

فأما المختلف الذي ليس بمتضاد فإنه لا خلاف في صحة القصد بها في الوقت الواحد من غير تكرار لها إلى معنيين، وذلك نحو قوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ﴾ (٧) وقوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ (٨) وقوله تعالى ﴿ فاطهروا ﴾ (٩) وقوله تعالى : ﴿ يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ (١٠) . ولا خلاف بين الأمة وأهل

---

(٦) قسم المصنف ماله معنيان مختلفان أو معانٍ مختلفة إلى متضادة، مثل دلالة « إفعل » على الوجوب والإباحة والندب وغيرها. فلا يمكن أن يراد هذه المعاني بإطلاقٍ واحدٍ لكون ذلك جمعاً بين الضدين، وهو مستحيل. ونقل الباقلاني الإتفاق على ذلك.

وأما غير المتضاد مثل قوله تعالى ﴿ أو لامستم النساء ﴾ نقل عدم الخلاف في جوازه ولكنَّه نقض هذا بنقل الخلاف عن أبي هاشم الجبائي وبعض الحنفية ، كما سيأتي.

(٧) سورةالنساء : (٢٢).

(٨) سورة النساء : (٤٣).

(٩) سورة المائدة : (٦)

(١٠) سورة البقرة (٢٢٨).

اللغة [١١] في صحة قصد المتكلم بهذا ونحوه في الوقت الواحد إلى المعنيين/ أو المعاني المختلفة. [١٢] ص١١٧

وقد زعم ابن الجبائي [١٣] من القدرية وفرقة ممن وافقه من أصحاب أبي حنيفة أن ذلك غير جائز . وأنه متى أريد بها معنيان مختلفان فلابدَّ من تكرارهما والتكلم بها في وقتين يراد بها في أحدهما أحد المعنيين وفي الآخر المعنى الآخر [١٤] . ولا حجة له في ذلك. ولا ما يجري مجرى الشبهة.

(١١) كرر المصنف نفي الخلاف بين الأمة وأهل اللغة في هذه الصورة، وما كاد أن يتم كلامه حتى نقل الخلاف في ذلك، وذكر أن المخالفين ليس لهم ما يجري مجرى الشبهة على ما ذهبوا إليه. وفي هذا مصادرة لآراء الآخرين . وقد توسع الحنفية في كتبهم في الإستدلال للمخالفين، ومنهم الجصاص والسرخسي.

(١٢) من قوله : « وقد زعم ابن الجبائي » .. إلى قوله « وفي الآخر المعنى الآخر » نقله بحروفه الزركشي في البحر المحيط : (٢/١٣١) وعزاه للتقريب.

(١٣) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، قدم بغداد سنة ٣١٤هـ كنيته أبو هاشم، ينسب إلى جُبَّى خوزستان. كان ذكيا حسن الفهم، وهو على رأس طائفة من طوائف المعتزلة تسمى باسمه، توفي ببغداد سنة ٣٢١ هـ له كتب كثيرة في أصول الدين منها : الأبواب الكبير والصغير، والجامع الكبير، والجامع الصغير، والمسائل العسكريات، وكتاب العوض، له ترجمة في الفهرست لابن النديم ص ٢٤٧ ومرآة الجنان : (٢/٢٨٣) ، والعبر (٢/١٨٧).

(١٤) قال السرخسي في أصوله (١/١٧٣) : ومن أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لايجتمعان في لفظ واحد في حالة واحدة على أن يكون كل واحد منهما مراداً بحال، لأن الحقيقة أصل والمجاز مستعار . فلا يتصور كون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في وقت واحد. ولهذا قلنا في قوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ المراد الجماع دون اللمس باليد، وبنى على هذا الأصل عدم تناول آية الخمر سائر الأشربة فلا يجب الحد بها ما لم تسكر، لأن دخولها تحت الآية مجاز. ثم نقل بعض الفروع عن الإمام أبي حنيفة – رحمه الله – وخرجها على هذا الأصل .

ثم نقل عن بعض الحنفية العراقيين قولهم : إن الحقيقة والمجاز لايجتمعان في لفظ واحد في محل واحد، ولكن في محلين مختلفين يجوز أن يجتمعا بشرط أن لايكون المجاز مزاحماً للحقيقة. وعلى هذا جوَّز كون الثوب الواحد على اللابس نصفه ملكاً ونصفه عارية. وأن قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾ يتناول الجدات وبنات البنات. وأن قوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ﴾ يوجب حرمة منكوحة الجد.

ونسب هذا القول أبو بكر الجصاص في أصوله (١/٤٦) إلى أبي الحسن الكرخي ونسب البيضاوي في المنهاج القول بالجواز للشافعي والقاضيين عبد الجبار والباقلاني ولأبي علي الجبائي ونسب المنع لأبي هاشم، وأبي الحسن الكرخي، وأبي الحسين البصري وللإمام الرازي. ينظر الإبهاج (١/٢٥٥) فقد أطال في المسألة. وينظر في المسألة إرشاد الفحول ص ٢٨ والمحصول (١/١/٣٧١) والبرهان (١/٣٤٤) وقال بمنع الحمل على محامل اللفظ، ونقل عن =

والذي يدل على صحة ما قلناه وفساد قوله عِلْمُ كل عاقل مخاطبٍ من نفسه، بأنه يصح قصده بقوله : « لاتَنْكِح ما نكح أبوك » إلى نهيه عن العقد وعن الوطء جميعاً من غير تكرار اللفظ، والقصد بالقول قد نهيتك عن مسيس النساء إلى النهي عن اللمس باليد وعن الوطء جميعاً، والقصد بقولنا للمرأة تربصي بنفسك ثلاثة قروء إلى الأمر بالتربص زمن الحيض المعتاد وزمن الطهر ، وأن القصد إلى ذلك غير متضاد ولامستحيل، فمن ادعى امتناع ذلك قال ما يدفعه الوجود.

ويقال ، لمن قال ذلك لمَ أنكرت القصد بما يجري مجرى ذلك من القول إلى معنيين مختلفين :

فإن قال ، لأجل تعذر وجود القصد إلى ذلك. فقد بيّنا أن الذي نجده من صحته خلاف دعواه ، فبطل اعتلاله بهذا.

وقد اعتل - أيضاً - لصحة قوله بأنه لو جاز ذلك لصح أن يراد بالقول « إفعل » الإباحة والزجر والإيجاب والندب، وهذا باطل من التعلق، لأنه إنما استحال ذلك لأجل تضاد كل أمرين من هذا. وعلمنا باستحالة القصد إليهما، وكذلك القول فيما يتضمنه القول : أي شيء يُحسنُ زيدٌ ؟.

واستدل - أيضاً - على ذلك بأنه لو جاز ما قلناه لجاز أن يريد بقوله : « اقتلوا المشركين » المشركين والمؤمنين، وبقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم ﴾ (١٥) الناس والبهائم، وهذا جهل من الإعتلال، لأنه إنما يصح أن يراد باللفظ ما يصح أن يجري عليه من المعنى في حقيقة أو مجاز إذا لم يكن متضاداً. وإسم الناس لايجري على البهائم في حقيقة ولامجاز، فسقط

= الباقلاني أنه أنكر بشدة على من قال بالحمل. والموجود - هنا - خلاف ما نقله إمام الحرمين. ولكن إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٩) قال بالجواز وأنكر على من منع، وأقام الحجة على المانعين.

(١٥) النساء : (١) وغيرها.

ما قاله، ولو جرى على ذلك لصح أن يرادا.

واعتل - أيضاً - لصحة قوله بأنه لو جاز ذلك لجاز أن يراد بالكلمة الواحدة التي لها حقيقة ومنها مجاز حقيقتها ومجازها. وهذا - أيضاً - صحيح غير مستحيل، ولذلك صلح حمل قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾ (١٦) على العقد والوطء وإن كان مجازاً في أحدهما، اللهم إلا أن يراد بذلك قصر اللفظ على حقيقته وتعديه إلى مجازه، فإن ذلك متضاد لايصح القصد إليه./ ص١١٨

فصل

فإن قيل، فهل يجب حمل الكلمة الواحدة التي يصح أن يراد بها معنى واحد ويصح أن يراد بها معنيان على أحدهما أو عليهما بظاهرها أم بدليل يقترن بها؟.

قيل: بل بدليل يقترن بها لموضع احتمالها للقصد بها تارة إليهما وتارة إلى أحدهما، وكذلك سبيل كل محتمل من القول وليس بموضوع في الأصل لأحد مُحتمليْه (١٧).

فصل آخر

فإن قيل، فهل يريد المتكلم بالكلمة الواحدة المعنيين إذا أرادهما بإرادة واحدة أم بإرادتين؟

قيل له، إن كان المتكلم بها هو الله سبحانه فإنما يريدها ويريد جميع

---

(١٦) النساء: (٢٢).

(١٧) قوله: « وكذلك سبيل كل محتمل »: أي أن كل لفظ يحتمل أكثر من معنى لايحمل على معنييه أو على أحدهما إلا بدليل أو قرينة تدل على المعنى المراد إلا إذا كان أحد المعنيين أظهر من الآخر، فإنه يحمل على المعنى الظاهر إذا لم يقم دليل على غيره.

ومن قوله: فإن قيل .... إلى قوله لأحد محتمليْه، نقله الزركشي في البحر (١٣٦/٢) معزواً للتقريب.

مراداته بإرادة واحدة.

وهي قديمة من صفات ذاته، وإن كان المتكلم بها محدَثا، فإنما يريدهما جميعاً بإرادتين غير متضادتين، وإنما وجب ذلك فيه لصحة إرادته لأحدهما وكراهته للآخر . فلو كان يريدهما بإرادة واحدة لاستحال أن يريد أحدهما دون الآخر (١٨) . وقد بيًّنا هذه الجملة في الكلام في صفات الله سبحانه في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه إن شاء الله.

---

(١٨) ينظر في ذلك لوامع الأنوار البهيَّة وسواطع الأسرار الأثرية للسفاريني الحنبلي (١/ ٣٤١).

بـــاب
الكلام في ذكر طريق معرفة مراد الله تعالى ومراد رسوله عليه السلام بالخطاب

اعلموا - وفقكم الله - أن خطاب الله عزَّ وجل للمكلفين يكون منه على وجهين : (١)

أحدهما : بغير واسطة، ولا بمؤدي خطابه كمن يُحَمِّله الوحي من ملائكته إلى رسله من البشر، ونحو خطابه لموسى ومحمد صلوات الله عليهما وللأمة بغير واسطة ولاترجمان. وقد بيَّنا من قبل أن من خاطبه على هذا الوجه، فإنه يعلم وجود خطابه عند سماعه وأنه مخالف لأجناس صيغ كلام البشرضرورة عند إدراكه به بِسمعه (٢) ، ويعلم أنه المتكلم به ضرورة، وأنه قد يصح أن يضطر من تولى خطابه بنفسه إلى العلم بأنَّ مخاطبه هو الله رب العالمين (٣)، ويضطره إلى مراده بالخطاب لكونه سبحانه قادراً على

---

(١) الذي دلَّ عليه القرآن في قوله تعالى : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء، إنه عليٌ حكيم ﴾ أن كلام الله سبحانه للبشر على ثلاث حالات هي :

١- أن ينفث في قلبه فيكون إلهاماً. أو رؤيا يراها في منامه . وهو الذي عبَّرت عنه الآية بالوحي.

٢- أن يكون الكلام كلاماً بصوت وحرف ولكن من وراء حجاب لعدم إمكان رؤيته سبحانه في الدنيا، وهو الذي عبَّر عنه بقوله : ﴿ أو من وراء حجاب ﴾ .

٣- أن يرسل رسولاً من الملائكة للأنبياء يسمعون كلامهم نطقاً ويرونهم عياناً كحال جبريل عليه السلام مع سائر الأنبياء، وعن ابن عباس أن هذه الصورة اختص بها نبينا محمد وعيسى وموسى وزكريا عليهم السلام. النكت والعيون (٢/٥٢٤).

(٢) ما ذكره الباقلاني فيه جانب من الحق، وهو كون الرسول يدرك كلام الله بسمعه، وأنه لا يشبه كلام البشر. ومعتقد السلف أن كلام الله منه بدا بلا كيفية. ولكنه بصوت وحرف كما كلَّم الله موسى، وعَرَّفَ مراد الله من كلامه. فنفي الباقلاني أن تكون له صيغة يفهمها البشر مخالف لمعتقد السلف.

وينظر في صفة كلام الله سبحانه شرح العقيدة الطحاوية (١/١٧٢-٢٠٦).

(٣) في المخطوطة « العلمين ».

اضطرار خلقه إلى العلم بسائر المعلومات، فإذا اضطر المخاطَبُ إلى أنه الله رب العالمين [٤] أسقط عنه تكليف معرفته، وإن كلفه أموراً أخر من ضروب طاعاته من التبليغ عنه، وغير ذلك من الأفعال والعبادات، وقد يصح أن لايضطره إلى العلم بأن الخطاب خطاب وكلام له سبحانه، بل يدله على ذلك بما يَقرنه به من الآيات على ما رتبناه من قبل. فأما علم سامع الكلام منه بمراده به، فالأولى عندنا فيه أنه لايصح أن يقع للمكلَّم إلا ضرورة، لأنه ليس من جنس الكلام والأصوات التي قد تقدمت مواضعةٌ على معانيها/ في بعض اللغات فيعلم سامعه بنفس سماعه له معناه، بتقدم العلم بالمواضعة، ولا يعلم وجهاً لكونه عليه يدل على أنه مثلاً أمر بفعلٍ مخصوص ، على وجهٍ مخصوص، لشخصٍ مخصوص، في زمن مخصوص، دون غيره، فوجب عندنا القول بأن سامع الخطاب من ذاته إنما يعلم مراده بكلامه باضطراره له إلى ذلك. ص١١٩

وقد قال الجمهور من شيوخنا - رحمهم الله - إن سامع كلامه تعالى منه على هذا الوجه يعلم مراده به بنفس سماعه [٥].

والوجه الآخر الذي يكون عليه خطابه أن يخاطب المكلفين من البشر من النبيين وأممهم ومن الملائكة الذي يرسل إليهم بعضهم بما شاء سبحانه، وطريق علم جميع هؤلاء بما يؤديه المتحمل إليهم النظر والإستدلال إذا كانوا لمعرفته سبحانه مكلفين، وطريق علمهم بذلك الإستدلال بظهور مايظهر على

(٤) في المخطوطة « العلمين ».

(٥) ما نقله الباقلاني عن جمهور شيوخه من أن السامع لكلام الله من غير واسطة يعلم مراد الله بنفس السماع هو الصواب، لأنه سبحانه يتكلم بصوت وحرف يفهمه البشر. وما ذهب إليه من أن العلم بمراد الله يكون باضطرار الله للمكلف. بمعرفة مراده قد يكون وجيهاً في صورة ما يقذفه الله على قلب من يوحي إليه الله سبحانه، وليس فيمن يخاطبه بصوتٍ مسموع وحرف مفهوم. وقد تابع إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٩) الباقلاني على ما ذهب إليه. وما نقله الباقلاني عن جمهور مشايخهم نسبه إمام الحرمين في التلخيص إلى القلانسي وعبد الله بن سعيد وغيرهما.

المؤدي عنه سبحانه من الآيات وباهر المعجزات، لأن الملك لاينزل على الرسول بالوحي إلا ومعه آيات باهرة تدل على صدقه في ادعائه الرسالة على الله سبحانه، كما أنه لايأتي البشر الرسول منهم إلا بآيات معجزات . وقد ذكرنا الكلام في أحكام المعجز وشروطه وأوصافه وما يختص به، وحال من يظهر عليه في غير كتاب من الكلام في أصول الديانات (٦) بما يغني عن الإطالة به.

فصل

ولن يؤدي الملك إلى الرسول من البشر إلا بلغة الرسول التي قد تقدم علمه ونطقه بها من طريق المواضعة على معانيها ودلالتها ثم يوقفه الملك على تفصيل ما يؤديه إليه بما هو عبارة عن كلامه القديم (٧) وما هو وحي، وليس بقرآن ، فوجب بهذه الجملة أن تكون طريق معرفة جميع البشر من النبيين وأممهم بكلام الله وبالعبارة عنه والوحي الذي ليس بقرآن ما ذكرناه من النظر والإستدلال، إذ كانوا غير مضطرين إلى معرفته ومعرفة كلامه ومراده به، بل مكلفون مأمورون بذلك.

فصل

وجميع ما يؤديه الملك إلى الرسل من الخطاب، ويؤديه الرسل إلى أممهم على ضربين :

نصٌ غير محتمل ولامشتبه المعنى، وما هو بمعناه. وقد ذكرنا ذلك من قبل وما هذه حاله يعلمه الرسول عن الملك، والأمة عن النبي ﷺ بظاهر

---

(٦) وقد ألف في ذلك كتاباً خاصاً سماه : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر. والجزء الموجود من الكتاب طبع عام ١٩٥٨م بتحقيق رتشرد يوسف المكارثي ولم أطلع عليه.

(٧) الأشاعرة ذهبوا إلى أن ما يؤديه الملك إلى الرسول، هو عبارة عن كلام الله، وليس هو ذات الكلام، لأن كلام الله سبحانه عندهم نفسي، ولكن مذهب السلف أن كلام الله سبحانه بصوت وحرف.

الكلام وموضوع الخطاب من غير حاجة إلى نظرٍ واستدلال.

والضرب الآخر ، هو المجمل والمحتمل لمعاني مختلفة . وما هذه حاله، فإنما يعلم المراد منه بدليل يقترن بالخطاب. ودليله ينقسم قسمين :

إما عقلي أو توقيف من المبلغ بلفظ أو ما يقوم مقامه.

فما كان دليله عقلياً/ صح أن يحيل الملك الرسول والرسول الأمة في معرفة المراد به على دليل العقلِ [٨]. وجاز - أيضاً - أن يذكرا معناه، والمراد به بالتوقيف عليه، وذلك تخفيف للمحنة ومغنٍ عن النظر في دليل العقل، إلا أن يقال للمكلف : قد ألزمناك أن تعرف ذلك بحجة العقل، وطريق دليله عليه، كما ألزمناك معرفة دليل التوقيف والسمع فيلزمه عند ذلك معرفة الدليلين. ص١٢٠

فأما ما يكون الدليل على أحد محتملاته اللفظ والتوقيف وما يقوم مقامه مما لامجال للعقل في تعيينه وتمييزه. فإنما يعرفه الرسول عن الملك، والأمة عن الرسول بضروب الألفاظ والتأكيدات والإشارات والرموز والأمارات التي يضطر الرسول عند مشاهدتها من الملك والأمة عند مشاهدتها من الرسول إلى مرادهما [٩]، وليس لها نعت موصوف وحدٍ محدود، وإنما يعلم ذلك المشاهد له على قدر مشاهدته على ما بيَّناه في صدر الكتاب. وذات الملك مشاهدةٌ للرسول، كما أن ذات الرسول مشاهدة للأمة [١٠] . والذات إذا شوهدت صح العلم بها وبأن الخطاب خطاب لها وبمرادها بالخطاب ضرورة.

---

(٨) وذلك كمعرفة المراد من قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ أنه أهلها لأن العقل يحيل سؤال الجماد.

(٩) وذلك كتفسير جبريل عليه السلام لقوله تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة ﴾ بالصلاة بالرسول ﷺ مرةً في أول الوقت ومرة في آخره، ثم صلاته ﷺ بالناس. فيكون البيان لإجمال الاية بالتوقيف.

(١٠) لاشك أن ذات الرسول ﷺ مشاهدة للأمة على واقعها وحقيقتها، ولكن ذات الملك قد يشاهدها الرسول على حقيقتها. وقد نقل الماوردي في تفسيره (٥٢٥/٣) عن ابن عباس أن هذا حدث لنبينا محمد وعيسى وموسى وزكريا صلوات الله عليهم أجمعين. وقد يظهر الملك للرسول في صورته =

وقد بيَّنا أقسام الكلام المحتمل وغير المحتمل منه فيما سلف من أحكام الخطاب فلا حاجة بنا إلى إعادته، وإنما نحتاج إلى معرفة معنى اللفظة المحتملة بعينها إلى تأكيدات وأحوال وإشارات إذا لم يكن لذلك المعنى لفظ آخر في اللغة يخصه ويكون مقصوراً على معناه. فهذه جملة في ذكر طريق معرفة مراده تعالى بالخطاب مقنعة إن شاء الله.

= الحقيقية، بل يظهر بصورة أشخاص من الإنس كما ثبت بالسنة وقوع ذلك مع الرسول ﷺ من جبريل في حديث الإيمان وغيره.

بـــاب
ذكر طريق معرفة مراد الرسول عليه السلام بخطابه

فأما طريق معرفة مراد الرسول عليه السلام بما يؤديه إلى الأمة من الخطاب عن الله سبحانه، فإنه - أيضاً - على ضربين :

فضرب منه : نص غير محتمل، وما يقوم مقامه من لحن القول ومفهوم الخطاب وفحواه، وهذا مما يعلم المراد به بظاهر الخطاب وفحواه ووضع اللسان، ويدرك ذلك كل متكلم باللغة وعالمٍ بمعنى المواضعة.

والضرب الآخر : هو المحتمل والمجمل، وهو المتشابه من خطابه، وذلك مما لايعلم معناه والمراد به إلا بدليل، وقد يكون الدليل عليه عقلياً فيحيلنا فيه على دليل العقل. وقد ينص لنا عليه فيغنينا بتوقيفه عن النظر فيما سواه.

وتوقيفه عليه يكون بأمرين :

إما بغير محتمل من كلامه فيفسر المجمل منه بلفظ غير محتمل، نحو أن يقول المراد بقوله تعالى : ﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ [١] وقوله تعالى : ﴿ حتى يعطوا الجزية ﴾ [٢] وبقوله ﴿ إلا بحقها ﴾ [٣] . العشر منه، ودينار

---

(١) الأنعام آية : (١٤١).

(٢) التوبة اية (٢٩).

(٣) جزء من حديث لفظه : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله ». روى الحديث جمع من الصحابة منهم أبو بكر وعمر وابن عمر وجابر وأبو هريرة وأنس وجرير البجلي وسهل بن سعد وابن عباس وأبو بكرة وأبو مالك الأشجعي والنعمان بن بشير وسمرة بن جندب ومعاذ بعضهم بلفظ « بحقها » وعند آخرين « بحقه » وعند غيرهم « بحق الإسلام ».

فحديث ابن عمر رواه البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان. باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم (٢٤/١) برقم (٢٥)، وفيه « إلا بحق الإسلام » ، ومسلم في كتاب =

في كل حول، وحقها إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكذا وكذا./ وهذا بيان لا ص١٢١ إشكال فيه.

أو أن يبيِّن المراد بالمحتمل بألفاظ وأمارات وتأكيدات وإشارات يضطر سامع ذلك ومشاهده والعالم به من حاله إلى المراد بخطابه المحتمل [(٤)]، وإنما يحتاج إلى هذه التأكيدات والإشارات في كشف معنى هذا المحتمل، لأن منه ما لا لفظ له واسم مخصوص مبني له وحده ينبىء عن معناه، وذلك نحو ما يدل به على أن المراد بقوله : « اقتلوا المشركين » جميع الجنس وسائر من يقع عليه الإسم منهم على الإستغراق، وذلك وأمثاله ومايجري مجراه مما لالفظ له [(٥)]، فإذا أراد أن يدل على تعميمه لم يكن بد من أن يقرنه ويُتبعه ويُقَدِّم عليه، وبعضه بما يضطر العالم به إلى مراده بالخطاب، وهذه حال جبريل مع الرسول وغيره من النبيين عليهم السلام في تعريفه

= الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله (٥٣/١).

وحديث أبي هريرة رواه الستة : البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة (٢١٦/٢)، وكتاب استتابة المرتدين، باب من أبى قبول الفرائض (٢٧/٩)، وكتاب الإعتصام بالكتاب والسنة، باب الإقتداء بسنن رسول الله ﷺ (١٦٨/٩)، ومسلم في كتاب الإيمان : باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله محمد رسول الله (٥٢/١) والترمذي في سننه (٣/٥) برقم (٢٦٠٦) في كتاب الإيمان . باب أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله.

وأبو داود في سننه (١٠١/٣) برقم (٢٦٤٠) في كتاب الزكاة، باب على ما يقاتَل المشركون، والنسائي في السنن (١٤/٥) في كتاب الزكاة، باب مانع الزكاة، وفي كتاب الجهاد. باب وجوب الجهاد (٥/٦) ، وابن ماجه في سننه : (١٢٩٥/٢) برقم (٣٩٢٧) في كتاب الفتن، باب الكف عمن قال لا إله إلا الله.

وحديث جابر أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (٥٣/١) ، وابن ماجه برقم (٣٩٢٨).

وينظر في تخريج روايات باقي الصحابة الإبتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للغماري ص ٧٨. وينظر في تخريجه تخريج أحاديث اللمع ص ٢٦٠، والمعتبر للزركشي ص ١٤٥، وسلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني برقم (٤٠٧ - ٤١٠) وتحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج (٥٧٤/١).

(٤) وذلك كبيانه ﷺ لقوله : « أنا وكافل اليتيم في الجنة » ثم إشــــارته بالسـبابة والوسطى وقوله « كهاتين ».

(٥) قول المصنف عن الإستغراق « لا لفظ له » فيه نظر. فالراجح أن العرب وضعت ألفاظاً خاصة للعموم والإستغراق . وهي ظاهرة فيه. مع احتمال استعمالها في غير العموم، وما ذهب إليه الباقلاني تابع فيه أبا الحسن الأشعري.

إياهم المراد بالمحتمل مما يؤديه إليهم، الذي لا إسم له ولا لفظ له مخصوص وضع لإفادته.

فأما معرفة جبريل عليه السلام بمراد الله عزّ وجل بكلامه، فقد قلنا أنه يعرفه بأن يضطره إلى العلم به أو بنفس سماعه الخطاب. عند كثير من أهل الحق على ما بيّناه من قبل.

فصـــل

وجميع المضطرين إلى معرفة مراد الرسول عليه السلام بالمحتمل من خطابه، وبما قرره من أحكام دينه إنما يضطرون إلى ذلك من وجهين :

أحدهما : أن يكونوا [٦] أهل عصره الذين يأخذون عنه وينقلون الخطاب منه ويشاهدون ذاته وأمارته.

والوجه الآخر : أن يكونوا قوماً قد نقل إليهم العلم بمراده بالمحتمل وما قدّره من أحكام دينه. قومٌ هم أهل تواتر قد اضطروا إلى العلم بقصده وما وقف عليه، فيعلم القرن الثاني ذلك ضرورة بنقل سلفهم، وكذلك إذا نقل من فيه شرط الواتر من أهل عصر التابعين إلى تابعي التابعين، ثم كذلك قرناً بعد قرن، وأن يتصل [٧] إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها [٨] ، ونحن نذكر في باب القول في الأخبار صفات أهل التواتر الذين يجب بوضع العادة حصول علم الإضطرار بصدقهم فيما يخبرون به [٩] إن شاء الله.

---

(٦) في المخطوطة « يكون » بدل « يكونوا ».

(٧) في المخطوطة « اتصل ».

(٨) الذين يفيدهم كلام الرسول ﷺ العلم صنفان : من سمعوا منه شفاها، ومن بلغهم قوله بطريق التواتر.

(٩) في المخطوطة « عنه » بدل « به ».

فصـــل (١٠)

ولن يصل المكلف إلى العلم بأن الله سبحانه متكلم الذات وآمرٍ وناهٍ للعباد مع اعتقاده أن كلامه ليس بموجود بداية وأنه مخلوق في غيره، ومثل كلام البشر ومن جنسه على ما يقوله المعتزلة القدرية، ولن يصل المكلف إلى العلم بصدق خبر الله عزَّ وجل بما أخبر به في وعده ووعيده إلا بأن يعتقد كون الصدق من صفات ذاته واستحالة الكذب عليه في خبره. فأما إن اعتقد ما يقوله القدريَّة من أنه سبحانه قادر على أن يكذب في خبره ولايستحيل الكذب في صفته، وأن الظلم والجور لايمتنع وقوعه منه، وكونه مقدوراً له[١١]، فإنه لا/ يمكنه مع ذلك العلم بصدقه فلا يؤمن كذبه. تعالى عن قولهم علواً كبيراً . في جميع أخباره وجوره على جميع عباده. ص١٢٢

وقولهم بعد ذلك إنما يؤمَنُ ذلك منه لعلمه بقبح الكذب والظلم وغنائه عنه قول يوجب عليهم أن لايقع منه العدل والصدق مع علمه بحسنهما لغنائه عنهما، لأنه لايفعل الحسن العالم بحسنه إلا لحاجة منه إليه، كما لا يفعل الكذب والظلم مع العلم بقبحهما إلا المحتاج إليهما وقد بينا الكلام في هذا الفصل ووجوب ذلك عليهم وإبطال كل ما يحاولون به الخروج عنه في الكلام

---

(١٠) هذا الفصل وما بعده حتى نهايةالباب لم يذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب.

(١١) لعل ما نسبه الباقلاني من كون الله يجوز عليه الكذب ووقوع الظلم والجور منه قد قال به بعض المعتزلة، ولكن المشهور عن المعتزلة خلافه.قال قاضي قضاتهم عبد الجبار بن أحمد في شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥ : « وأما علوم الوعد والوعيد فهو أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لامحالة، ولايجوز عليه الخلف والكذب ».

وقال الإيجي في المواقف ص ٢٩٥ : « يمتنع عليه الكذب اتفاقا أما عند المعتزلة فلوجهين ».
كما أن نسبة الباقلاني جواز وقوع الظلم والجور من الله للمعتزلة في غاية البعد ، لأنهم نفوا عن الله خلق أفعال العباد ظناً منهم أنه يلزم على ذلك الجور والظلم، وهم يسمون أنفسهم أهل العدل لذلك. يقول عبد الجبار بن أحمد في شرح الأصول الخمسة : ص ٣٤٥ : « وأحد ما يدل على أنه تعالى لايجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ماهو ظلم وجور. فلو كان تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. »

ويبدو أن ما نسبه لهم الباقلاني - والله أعلم - من باب الإلزام لما نقله عنهم من القول بعدم وقوعه لاستغنائه عن فعل الكذب والظلم.

في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه إن شاء الله .

فصـــل

وكذلك فإنه لايصح أن يعلم صدق الرسول في دعواه النبوة وما يخبر به من البلاغ عن الله سبحانه مَن لم يعرف معجزاته وشروطها، وما يكون دلالة على صدقه لأجله، ومن جوَّز الكذب عليه فيما يؤديه عن ربه، ولا من جوَّز كتمانه لبعض ما أنزل عليه أو تحريفه وإفساده، لأن ذلك أجمع يرفع أمانه من كتمانه لاستثناءات وشروط في الخطاب، ومن زيادات منه فيه ما ليس منه، ومن كتمان فرائض كثيرة، وأن يكون جميع ما أداه أو أكثره ليس من عند الله عز وجل . فتجويز ذلك أجمع عليه يمنع من معرفة صدقه والجهل بكون ماظهر عليه معجزاً دالاً على صدقه يمنع من معرفة نبوته(١٢).

وليس إجازة التورية عليه والمعاريض إذا احتاج إليهما في غير البلاغ بقادح في العلم بصدقه ونبوته، وكذلك فليس في إجازة إصابة المعاصي عليه والسهو والنسيان فيما يخصه من الفرائض وغير ذلك بعد بلاغه وأدائه بقادح في العلم بنبوته وصدقه ولا مُنَفِّرٍ عن طاعته (١٣). وقد تقصينا الكلام في هذه الفصول وفي أحكام الرسل، وما يختص بهم، وما يجوز عليهم من

---

(١٢) ما ذكره الباقلاني من عصمة النبي عن الكذب فيما يتعلق بالتبليغ، ومن الكتمان أو التحريف أو الزيادة فيما أُمِرَ بتبليغه محل اتفاق بين الأمة، ونقل الإجماع عليه الإيجي في المواقف ص ٣٥٨ بين جميع الملل والشرائع بالنسبة لأنبيائهم، وإنما وقع الخلاف في جواز السهو والنسيان عليهم فيما يتعلق بالتبليغ، فنقل الإيجي منعه عن الأستاذ أبي اسحاق الأسفرائيني وجمع من العلماء ونقل تجويزه عن الباقلاني . ولكن الموجود هنا جواز السهو والنسيان فيما يتعلق بما يخصه من الفرائض. وليس فيما يتعلق بالتبليغ.

(١٣) الناس في عصمة الأنبياء بين إفراط وتفريط. فبعضهم أفرط حتى نفى عنهم الصغائر، وما هو خلاف الأولى. وبعضهم جوز عليهم ما قد يتنزه عنه عامة الناس، والوسط هو الخيار. وما ذكره الباقلاني من جواز التورية في غير البلاغ والسهو والنسيان فيما يخصه حق. وأما إصابة المعاصي فهو محل نزاع. بل وقع الإجماع على أن المعاصي المنفِّرة لايجوز وقوعها منه لتنافيها مع غرض إرساله. وينظر تفصيل ذلك في المواقف ص ٣٥٨ - ٣٦٦.

المعاصي، وغيرها ويمتنع في صفاتهم، وما يلزم المكلف العلم بصدقهم في كتاب « الفرق بين معجزات الرسل وكرامات الأولياء » (١٤) بما يغني الناظر فيه ، إن شاء الله.

فصـــل

فإن قال قائل : فقد أدخلتم في هذه الجملة القول بأنه لايجوز الكتمان عليهم لما حملوه، كما لايجوز عليهم الكذب فيما يؤدونه فما تقولون إن خُوِّف وخاف القتل في تبليغ ما أُمِرَ بإبلاغه، هل يجب عليه البلاغ مع خوف القتل وتحمله أم لا ؟ يقال إنه ما يجب على النبي ، ولا على غيره من المكلفين شيء من جهة العقل لا بَلاغٌ ولاغيره، وإنما يجب عليهم ذلك بالسمع فقط، فإن أمره الله بالبلاغ مع تخويف القتل ومع تحمله القتل وما دونه من المكاره والأذى وجب عليه فعل البلاغ مع الخوف واحتمال القتل/ فما دونه. وإن أمره بالبلاغ مع الأمن، ونهاه عنه مع الخوف لزمه ذلك على حسب ما رتَّب له. وقد بيَّنا القول في أنه لايجب على العاقل من نبي وغيره شيء من جهة قضية العقل بما يغني عن رده (١٥).

ص١٢٣

وأما قول القدريَّة إنه يجب عليه الأداء إذا أُمِرَ وإن قتل أو خاف القتل، لأنه لايكلفه إلا بلاغ ما هو مصلحة لأمته فيجب أن يبلِّغ ، وإن قيل لأن ذلك

---

(١٤) كامل اسم الكتاب « البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر » طبع ما وجد منه سنة ١٩٥٨م بتحقيق الأب اليسوعي رتشرد يوسف المكارثي ويوجد منه قطعة في مكتبة تيبنجن » بألمانيا على ما ذكره محققا التمهيد في هامش ص ٢٥٨.

(١٥) أحال الباقلاني جواز ترك البلاغ مع التخويف بالقتل على السمع ولم يقطع بالجواز أو عدمه، والذي عليه جمهور أهل السنة هو عدم جواز ذلك لهم مع التخويف، لأن الله جلَّ شأنه تعهد لرسولنا ﷺ بالعصمة من الناس بقوله تعالى : ﴿ يا أيها الرسول بلِّغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلَّغت رسالته، والله يعصمك من الناس ، إن الله لايهدي القوم الكافرين ﴾ ، وكذلك لما أخفى رسول الله ﷺ ما أمره به بخصوص زيد وزينب قال له معاتباً : « وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه » . والذين أجازوا على النبي ذلك هم الروافض، بل جوزوا عليه إظهار الكفر تقيةً، على ما حكاه عنهم السفاريني في لوامع الأنوار البهيَّة (٢/٣٠٥).

هو الأصلح له ولهم في تدبيره، فإنه باطل من وجهين :

أحدهما . إن فعل الأصلح بهم لايجب على الله تعالى لا فيما يتعلق بمصالح الدنيا ولا الدين، وإنما ذلك إحسان وتفضل يجب شكره عليه إذا فعله. فأما أن يكون فرضاً واجباً عليه فإنه كذبٌ من القدريّة (١٦).

والوجه الآخر . إنه ليس الواجب أن لا يؤمر المكلفون إلا بما فيه صلاحهم، لأن لله سبحانه أن يشرِّع لهم ما فيه الصلاح وما فيه الهلاك، فلا وجه للاعتراض في حكمه وما يَتَعبد به عباده (١٧).

وأما قول القدرية . إنه إن كان قد كلف أداء أشياء أخر في المستقبل غير الذي يُخَوَّف بالقتل في أدائه، فإنه يجب عليه أن يُقْدِمَ على الصدع به، ويعلم أنه لا يُقتل دون تبليغه جميع ما كُلِّف بلاغه في المستقبل، وأن يزيل عن نفسه الخوف إن هجس فيها، وأن يعلم أنه لم يؤمر بأداء شيء بعد ذلك إلاَّ وفيه مصلحة مَن أرسل إليه (١٨)، وأن الله سبحانه لا يمكن من اقتطاعه عن بلاغ ما فيه مصلحة العباد من قتل له أو غير ذلك، فإنه قولٌ باطل - أيضاً - من وجهين :

---

(١٦) يبدو أن خصومة الباقلاني مع المعتزلة خرجت عن حد الإعتدال، إلا أنه لو نقدهم في الحكم الذي ذهبوا إليه من جهة طريق إثباته لكان موفقاً، لأنهم أثبتوا الحكم بالعقل مع قيام دليل الشرع عليه، وهو الذي ذكرناه في الحاشية السابقة. وحتى رده عليهم بنقد أصلهم وجوب الأصلح على الله غير مناسب هنا، لأنهم لم يستعملوه، فالمسألة مفروضة في حقه ﷺ ، وليس في حقه سبحانه وتعالى .

(١٧) هذا الجواب مبني على أصل الأشاعرة، وهو عدم تعليل أحكام الله بالمصلحة للمكلفين، وهو مخالف لما عليه أهل الحق من تعليل أحكام الله بالمصلحة، سواء كانت دنيوية أو أخروية أو جامعة بين المصلحة الدنيوية والأخروية. قال الشاطبي في الموافقات (٦/٢) : « وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللةً بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين » وانظر منهاج السنة لابن تيمية (٤٣/١).

(١٨) ما نقله عن المعتزلة مما يجب على الرسول من إزالة الخوف إن هجس له، وأنه لا يؤمر بشيء إلا فيه مصلحة موافق لمعتقد أهل الحق.

أحدهما : إنه لايجب أن يأمره إلا ببلاغ ما فيه صلاح المكلفين، بل قد يكون منه ما هو صلاح لهم، ومنه ما فيه عطب وهلاك لهم، ومنهم المهتدي بالتكليف، ومنهم الضال به.

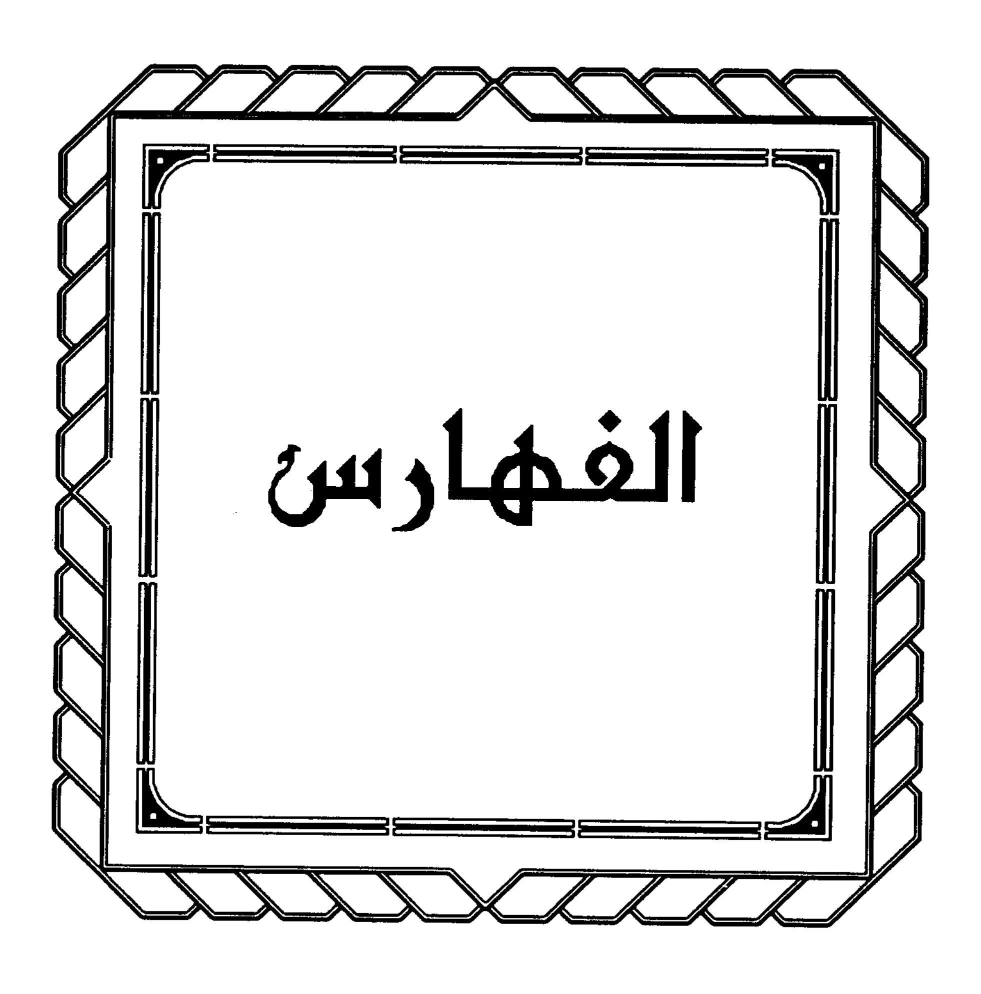
والوجه الآخر : أنه قد يجوز أن يكون في حكمة الله تعالى منعه المكلف من فعل ما أمره بإيقاعه في المستقبل من نبي وغيره بالموت تارة، وبالعجز أخرى، وبالعوارض التي تزيل الأمر به، وبالنسخ للأمر به قبل وقته، وكل ذلك حق وصواب في حكمته وتدبيره، على ما سنذكره ونبينه في فصول القول في النسخ إن شاء الله.

فأما اختفاء النبي ﷺ في الغار [١٩] حين أراد الهجرة فإنه كان منه ﷺ بعد بلاغه بمكة السنين الطوال وصدعه بما أمر واحتمال ضروب المكاره والضيم منهم حتى لو مات قبل اختفائه في الغار لم يكن قد بقي عليه شيء من فرض الأداء والبلاغ المزيح لعللهم والمقيم للحجة البالغة عليهم. [٢٠]

---

(١٩) يريد بذلك غارثور على يمين الذاهب من مكة إلى منى من جهة كُدي.
(٢٠) انتهت المقدمات. ويبدأ المجلد الثاني بالكلام في الأوامر والنواهي.





الفهارس



رابعـــاً : فهـــرس الأشعـــار	الصفحة
قـالت سـلمى تصـبرتم فقلت لهـا ... لا والـذي بيتـه بأسـلم محجـوج	٣٩٦
وأشهـد مـن عـوف حلـولاً كثيرة ... يحجـون سب الزبرقـان المزعفرا	٣٩٦
إذا استوبعته صفصفاً أو صريمة ... تنحت ونصت جـيـدها للمناظر	٣٤١
لمـــا رأيت أمـــرها في حطي ... وأزمـــعت في لـدي ولطي	
أخـذت بقـرون شمـط	٣٣٤
عليك مـثل الذي صليت فـاغتـمضي ... يومـاً فـإن لجنب المـرء مضـجـعـا	
تقـول بنتي وقـد قـربت مـرتحـلا ... يا رب جنب أبي الأوصـاب والوجـعـا	٣٩٨
وقالـوا عـلي ليس يقتل مسـلماً ... فمن ذا الذي يستحيي الرقاب ويفتك	٤٠٦
وقـالوا الهـدى هـذا فـإن يكـن ... الهدى فشلت يميني واعترى الجسم أوعك	٤٠٦
لا تعجبنـك من أثـير خطبـــة ... حـتى يكـون مـع الكلام أصيلا	٣١٧
فـإن الكـلام لفـي الفـؤاد وإنمـا ... جعـل اللسـان على الكلام دليلا	٣١٧
وجـيد كجيد الريم ليس بفاحش ... إذا هـي نصـته ولا بمعطـل	٣٤١
أنـا الذائـد الحـامي الذمـار وإنمـا ... يدافـع عن أحسـابهم أنا أو مثلي	٣٧٩
لهـا حـارس لا يبرح الدهـر دنهـا ... وإذا ذبحت صـلى عليها وزمزمـا	٣٩٨
يذاكرني حـاميم والرمـح شـاجر ... فهـلا تلا حـاميم قـبل التقـدم	٣٣٣
وقابلهـا الريـح في دنهـا ... وصـلى على دنهـا وارتسـم	٣٩٨

خامساً : فهرس الأعلام	الصفحة

سادسا : فهرس الفرق والطوائف	الصفحة
أصحابنا = الأشاعرة =	
شيوخنا = أهل الحق	١٧٥ / ١٨٦ / ٢٤٥ / ٢٥١ / ٤٣٠ / ٤٣٦
أصحاب أبي حنيفة =	
أهل العراق	٢٣٧ / ٢٩٤ / ٣٠٨ / ٤٢٥
البراهمة	(٢١٨) / ٢٢٠ / ٢٨٥
الخوارج	(٢٩٧) / ٣٨٧ / ٣٨٨ مرتين / ٣٨٩ مرتين / ٣٩١
الدهرية = أهل الدهر	(٢٨٢) / ٢٨٥
الفقهاء	١٧١ / ١٨٤ / ٢٢٢ / ٢٣٩ مرتين / ٢٤٣ / ٢٥١ / ٣٠٣ / ٣٦١ / ٤١٥
القدرية = المعتزلة	(١٧٨) / ١٨٤ / ٢٠٣ / ٢١٨ / ٢٢٠ / ٢٣٤ / ٢٥١ / ٢٥٢ / ٢٥٤ / ٢٦١ / ٢٦٣ / ٢٧٨ / ٢٨٥ / ٢٩٢ / ٣١٨ / ٣٧٥ مرتين / ٣٨٧ / ٣٨٨ / ٣٨٩ / ٣٩١ / ٤٣٧ / ٤٣٩ / ٤٤٠ .
المتكلمون	١٧١ / ١٨٤ / ١٨٦ / ١٩٥ / ٢٢٢ / ٢٥٨ / ٣٠٣ / ٣٦١
المجوس	(٢١٨) / ٢٢٠ / ٢٨٥
نوابت القدرية	٢٥٩

سابعاً: فهـــرس الموضـــوعـــات

تابع فهرس الموضوعات	الصفحة

تابع فهرس الموضوعات	الصفحة

تابع فهرس الموضوعات	الصفحة

تابع فهرس الموضوعات	الصفحة

تابع فهرس الموضوعات	الصفحة